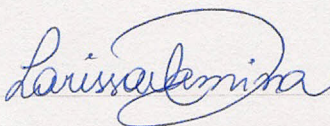


TERMO DE APROVAÇÃO

ANANDA HADAH RODRIGUES PUCHTA

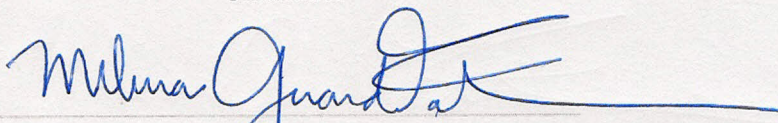
UNIVERSALISMO E RELATIVISMO CULTURAL: ANÁLISE DA DICOTOMIA E BUSCA DE UMA ALTERNATIVA PELA RACIONALIDADE DE RESISTÊNCIA EM DIREITOS HUMANOS

Monografia aprovada como requisito parcial para obtenção de Graduação no Curso de Direito, da Faculdade de Direito, Setor de Ciências jurídicas da Universidade Federal do Paraná, pela seguinte banca examinadora:



LARISSA LIZ ODRESKI RAMINA

Orientador



MELINA GIRARDI FACHIN

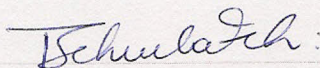
Coorientador



LEANDRO FRANKLIN GORS DORF - Núcleo de

Prática Jurídica

Primeiro Membro



TATYANA SCHEILA FRIEDRICH

Segundo Membro

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
ANANDA HADAH RODRIGUES PUCHTA
FACULDADE DE DIREITO**

**UNIVERSALISMO E RELATIVISMO CULTURAL: ANÁLISE DA DICOTOMIA E
BUSCA DE UMA ALTERNATIVA PELA RACIONALIDADE DE RESISTÊNCIA EM
DIREITOS HUMANOS**

CURITIBA

2013

ANANDA HADAH RODRIGUES PUCHTA

**UNIVERSALISMO E RELATIVISMO CULTURAL: ANÁLISE DA DICOTOMIA E
BUSCA DE UMA ALTERNATIVA PELA RACIONALIDADE DE RESISTÊNCIA EM
DIREITOS HUMANOS**

Monografia apresentada como requisito parcial à conclusão do Curso de Direito, da Faculdade de Direito, Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Larissa Liz Odreski Ramina

Co-orientadora: Prof.^a Dr.^a Melina Girardi Fachin

CURITIBA

2013

AGRADECIMENTOS

Agradecer, como sempre é dito, não é uma tarefa fácil. Comigo não seria diferente. Este é o espaço que tenho para dedicar meu muito obrigado a todas e todos que passaram pelo meu caminho nestes últimos cinco anos de faculdade, além daquelas e daqueles que sempre me acompanharam ao longo da vida.

Difícil não lembrar a trajetória que me fez chegar até aqui. O primeiro contato que tive com o Direito não se deu em solo brasileiro, mas eslovaco. Uma figura muito singular, advogada de uma cidadezinha provinciana da região de Sipiš, me convenceu que a ferramenta jurídica poderia servir muito bem para minha utópica “mudança do mundo”. À Daša Bajánova meu muito obrigado pelo exemplo. Não há como não agradecer ainda, todas e todos que me acolheram tão bem nesse longo período longe de casa. Diana, Dano, Fero, Petr, Adam, Marek, Julia e tantos outros colegas e familiares. Não me lembro de todos os nomes, mas minha memória nunca se esqueceu dos momentos que passamos juntos.

Contudo, foi de volta ao Brasil que a árdua caminhada começou. O apreço pela UFPR já era antigo. Sonhava com aquelas colunas toda vez que passava pelo centro da cidade. Infelizmente, não passei no primeiro vestibular, e certa “pressão” familiar me obrigou a mudar o rumo dos meus sonhos. Um ano e meio de estudos dispendidos no Centro Universitário Curitiba. Toda aquela estrutura me deixava um tanto quanto desconfortável a cada manhã que passava pelas catracas. Agradeço à Marília Pelanda e à Marina Nassif por tornarem esse período mais leve e agradável.

Tranquei o curso sem avisar ninguém, como um ato de independência de quem vai atrás do que quer. Lembro até hoje do susto de minha mãe quando contei! Os seis meses de cursinho me renderam grandes amizades. À Giullia Salton Pietroni e Giovanna Amanda Presa, agradeço por todos os abraços, conversas, tardes intermináveis na sala de redação, pelas aulas particulares de matemática, pelas idas ao Bar do Simão e aos pães de queijo de café da manhã. Não tenho como mensurar tudo que aprendi e continuo aprendendo com vocês.

Em 2009, como se não conseguisse realmente acreditar, subia as escadarias pela primeira vez! Felizmente, grossa parede de concreto que dividia as salas dos primeiros anos, não foi suficiente para separar amigos queridos. Aos meus colegas de turma, agradeço por cada trabalho em conjunto, cada bebedeira, cada coração partido, cada lágrima rolada, cada boteco compartilhado antes, depois e

algumas vezes durante as aulas, cada caderno salvador enviado no dia da prova, cada discussão na lista de e-mails. Enfim, por estas e tantas outras lembranças, meu muito obrigado a: Rafael Jesus, Larissa Graebin, Letícia Brambilla, Nicole Luy, Susana Stoppa, Stephanie Suzuki, Vinícius Ferrarezi, Anna Galeb, Marcela Requião, Rafael Julião, Marlon Bazzo, Marco Marinho, Patrícia Portz, Kessley Pereira, Juliete Tschá, Renata Bellé, Wallace Siqueira, Arthur Rempel, Arthur Brotto, Lucas Machado, Luiz Dammski e Diego Motta.

Impossível seria falar da Faculdade de Direito da UFPR sem mencionar a política acadêmica. Nesses cinco anos, aprendi tremendamente com o movimento estudantil. Deixo meu muito obrigado à Frente de Esquerda por: 1) ter percebido que juntos somos mais fortes e que é preciso acabar com esse tradicionalismo partidário. Se for para termos tradição na política, que seja a tradição da luta travada ao lado dos movimentos sociais, na busca pela emancipação (!!!); 2) ter acolhido de braços abertos todas e todos aqueles descontentes com a forma de se fazer política na faculdade; 3) ter reavivado o espírito de luta do Centro Acadêmico Hugo Simas, aproximando a Santos Andrade dos outros campi da UFPR, nunca vi o subsolo tão cheio quando na festa de posse. Deixo meu muito obrigado também ao Partido Democrático Universitário, por me ensinar como, sutilmente, o *status quo* opressivo que assola a nossa sociedade se perpetua também na academia. Ao antigo colega de partido, Sergio Beggiato, agradeço pela amizade e pelo companheirismo. Vejo em você uma esperança.

Partindo para os bons momentos, não tenho como esquecer o amor, o empenho e o comprometimento da galera mais apaixonada que conheço. À Atlética de Direito, agradeço por todas as histórias memoráveis, campeonatos infinitos, treinos de sábado de manhã, medalhas, bairras, cervejas, churrascos. Fábio Tamborlin, Vinicius Santana, Roberto Rezende, Douglas Aquino, Natália Mikos, Susana (ETERNA PRESIDENTA) Stoppa, a vocês agradeço os momentos mais intensos da faculdade! JJs ficarão na saudade (ou não).

Não tenho como mencionar a AAAD e não falar do time de futsal feminino mais lindo desse país! Fico muito feliz por ter ajudado a construir essa história como coordenadora deste esporte e me desculpo por todas as vezes que liguei no sábado de manhã para chama-las pros treinos, todas as vezes que gritei em quadra daquele jeito “meigo”, todas as vezes que enchi vocês com cobranças. À Carline Santos deixo meu muitíssimo obrigado por treinar esse time. Nossa evolução foi

incomensurável. Saímos da eliminação no primeiro dia de jogos para a final acirrada com a UniCuritiba. À Luiza Schlichting, por ser a melhor goleira da história da Santos Andrade, e por mostrar um garra incrível dentro de quadra. À Bárbara Cunha, Ana Lucciani, Ana Carolina Sorgenfrei, Carolina Valiati Rosa, Karolyne Mendes, Débora Assur, Natalia Mikos, meu muito obrigada por terem dividido comigo esses momentos. E, à Luisa Rodrigues, meus agradecimentos especiais, pela parceria e amizade.

Não teria como esquecer, ainda, dos veteranos queridos que sempre se mostraram a postos quando precisei. Ao Renato Almeida, Yuri Campagnaro, Juliana Chevônica, Lawrence Estivalet e Mariana Raquel Costa, meu muito obrigado por me ajudarem com provas, estágio, movimento estudantil, monografia, com os conselhos, debates e bebedeiras.

Aos meus queridos amigos do quinto diurno, meu muito obrigado pela paciência, companhia, festas e, principalmente, por sempre estarem ao meu lado, mesmo quando a política acadêmica nos dividia (o que, enfim, não ocorre mais). Aos meus queridos Victor Romfeld, Rodolfo Spack, Hugo Simões, Ricardo Foster, Clarissa Viana e Moira Mori, a certeza que eu não seria a mesma sem vocês!

Às minhas calouras queridas, meu muito obrigada pela amizade incondicional, pelos inúmeros cafés, horas de conversas esclarecedoras, descobertas, risadas. Bibiana Espindola e Adriana Motter, levo vocês no fundo do coração com todo carinho que possuo.

Deixando as colunas andradinas, passo a agradecer àqueles que formam a minha base de vida e pensamento. Primeiramente a minha mãe, Solange, mulher de fibra, guerreira, que me ensinou, dentre tantas outras coisas, a alteridade. Mãe, você é um exemplo a ser seguido, não é pela trajetória de vida e militância, mas pelo papel que representa. Hoje, dia do depósito da minha monografia, concluo que os direitos humanos foram por mim apreendidos desde seu ventre. Desde a greve de 1988, passando pelas histórias infantis do João de Barro, as cantigas sobre o sofrimento e a pobreza, o trato com seus alunos na escola pública, a firmeza de caráter e a forma como conduz seu trabalho. Tudo isso me inspira todos os dias a lutar por um mundo melhor, mais justo e igualitário. E, mesmo sabendo que essa luta não será fácil e que os caminhos serão tortuosos, me conforta ter a certeza de que posso contar contigo pra tudo nessa vida. Não tenho palavras para agradecer o tanto que já fez e faz por mim.

Agradeço também à minha segunda maior inspiração na família, meu irmão Diogo. Contigo aprendi que a perseverança é o caminho mais fácil ao sucesso. Sua preocupação e companheirismo de irmão mais velho me ajudaram muito a chegar até aqui. Um dia espero chegar ao doutorado assim como você e enxergar, nas palavras de Goethe, o que você sempre diz: “a sabedoria só existe na verdade. A verdade é filha do tempo”. Agradeço muito pelo exemplo, pelos conselhos, pelas broncas, pelas brigas e discussões. Em você enxergo um verdadeiro intelectual, aquele que, mesmo possuindo um conhecimento vasto, deixa a arrogância de lado e assume, humildemente, que pouco sabe.

Ao meu irmão Thiago e a meu pai Dante, agradeço pelo apoio mesmo que um tanto distante. Sei que torcem por mim e prezam pelo meu sucesso. Meu muito obrigado por todos os momentos alegres que passamos juntos.

Ao Centro Espiritualista Caboclo Tupinambá que, nos últimos dois anos de faculdade tem sido meu porto seguro. Fazer parte dessa família espiritual é uma honra pra mim. Sei que nessa casa terei amigos e irmãos para todo sempre. Obrigada por enxugarem minhas lágrimas quando me senti sozinha após a mudança da minha mãe à Brasília. Obrigada por me ensinarem a cada pequeno gesto que a espiritualidade está em todo lugar, a todo tempo. Deixo um agradecimento especial a minha madrinha Larissa, que mesmo na correria da vida, encontra um tempinho para me perguntar se estou bem; aos meus irmãos Pedro e Isaura, pelas conversas e pelos abraços sempre sinceros; às minhas queridas Margaret e Rita, por me deixarem tranquila em saber que, mesmo longe da minha mãe, tenho aconchego garantido em suas casas; ao Pai Celso, pelas caronas e engrandecedoras conversas, descobri muito de mim contigo; ao Pai Bruno, pela inspiração de força e alegria com que leva a vida, sempre no caminho do bem, do amor e da caridade.

Por fim, mas não menos importante, aos meus professores e professoras queridas/os pelo imenso apoio nestes últimos cinco anos. Agradeço ao Prof. Ricardo Marcelo pela paciência na orientação de monitoria, à Prof^a. Eneida Desirée Salgado por inspirar e compreender, à Prof^a Priscilla Placha Sá pelo exemplo de perseverança, ao Prof. Leandro Gorsdorf pela dedicação que apresenta a seus alunos e à prática jurídica, à Prof^a Melina Girardi Fachin por me inspirar com suas pesquisas e aceitar a co-orientação deste trabalho, à Prof^a Larissa Ramina por auxiliar nesse árduo caminho que é o quinto ano.

À todas e todos, minha eterna GRATIDÃO!

*Trabalhas sem alegria para um mundo caduco,
onde as formas e as ações não encerram nenhum exemplo.
Praticas laboriosamente os gestos universais,
Sentas calor e frio, fala de dinheiro, fome e desejo sexual.*

*Heróis enchem os parques da cidade em que te arrastas,
e preconizam a virtude, a renúncia, o sangue-frio, a concepção.
À noite, se neblina, abrem guarda-chuvas de bronze
ou se recolhem aos volumes de sinistras bibliotecas.*

*Amas a noite pelo poder de aniquilamento que encerra
e sabes que, dormindo, os problemas te dispensam de morrer.
Mas o terrível despertar prova a existência da Grande Máquina
e te repõe, pequenino, em face de indecifráveis palmeiras.*

*Caminhas entre mortos e com eles conversas
sobre coisas do tempo futuro e negócios do espírito.
A literatura estragou tuas melhores horas de amor.
Ao telefone perdeste muito, muitíssimo tempo de semear.*

*Coração orgulhoso, tens pressa de confessar tua derrota
e adiar para outro século a felicidade coletiva.
Aceitas a chuva, a guerra, o desemprego e a injusta distribuição
Porque não podes, sozinho, dinamitar a ilha de Manhattan.*

(Elegia 1938. Carlos Drummond de Andrade)

RESUMO

Tendo em vista as recorrentes discussões na ceara dos direitos humanos entre as teorias universalista e relativista, pretende-se analisar esta dicotomia, ao mesmo tempo em que se busca, através do estudo da racionalidade de resistência, apresentar uma alternativa teórica que conflua os dois discursos. Para tanto, partindo do recorte histórico do pensamento moderno (séc. XVII), desenrola-se a análise do marco teórico universalista, o qual se confunde com a própria história ocidental. Visto isso, serão abordados marcos históricos importantes para a consolidação do pensamento universal. Num segundo momento, serão apresentados os diversos conceitos de relatividade, assim como um esboço da teoria relativista e suas críticas. A partir daí, apresenta-se uma alternativa ao relativismo cultural, por meio da teoria multiculturalista. Por fim, discorre-se acerca da teoria crítica e realista de direitos humanos. Esta teoria aborda a racionalidade de resistência como modelo teórico e, assim, visa estabelecer uma nova cultura de direitos humanos.

Palavras-chave: Direitos Humanos; universalismo; relativismo cultural; racionalidade de resistência; teoria crítica dos direitos humanos.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. A TEORIA UNIVERSALISTA: ELEMENTOS DA FORMAÇÃO DO PENSAMENTO UNIVERSAL	12
2.1. RECORTE HISTÓRICO: O PENSAMENTO MODERNO E OS DIREITOS HUMANOS	12
2.2. ELEMENTOS CRÍTICOS AO PENSAMENTO UNIVERSAL	24
3. UMA ABORDAGEM CRÍTICA À TEORIA RELATIVISTA: GRADAÇÕES E ALTERNATIVAS AO RELATIVISMO CULTURAL	29
3.1. A PLURALIDADE CONCEITUAL E A ESCALA GRADUAL DO RELATIVISMO CULTURAL	29
3.2. MULTICULTURALISMO: ALTERNATIVA AO RELATIVISMO CULTURAL	36
4. UMA ANÁLISE VOLTADA À SUPERAÇÃO DA DICOTOMIA ENTRE UNIVERSALISMO E RELATIVISMO.....	46
4.1. A COMPLEXIDADE DOS DIREITOS HUMANOS	47
4.2. UMA NOVA PERSPECTIVA: TEORIA CRÍTICA E RACIONALIDADE DE RESISTÊNCIA	55
5. CONCLUSÃO	66
6. BIBLIOGRAFIA	68

1. INTRODUÇÃO

A pretensão do presente trabalho surge, num primeiro momento, de uma indignação pessoal com as desigualdades que permeiam a realidade contemporânea. Os dados recém-publicados no Relatório de Desenvolvimento Humano da Organização das Nações Unidas¹ demonstram que a população mundial está longe da possibilidade de igualdade (tanto econômica quanto social, de gênero, etc). Esta discrepância é percebida em todos os lugares do globo, não só no Brasil. E, por uma constante preocupação com as violações de direitos, buscam-se, a partir do estudo teórico dos direitos humanos, respostas plausíveis que ensejem um movimento de mudança social, tanto nacional, quanto internacionalmente.

A partir da análise das teorias universalista e relativista de direitos humanos, serão apresentadas críticas com o objetivo de demonstrar a ineficiência teórica e prática que estas correntes apresentam. A maior preocupação deste trabalho é, contudo, o estudo de uma alternativa a esta dicotomia (universalista e relativista). Analisa-se, portanto, no pensamento do filósofo espanhol Joaquín Herrera Flores, como base teórica que visa propor uma nova forma de atuação dos direitos humanos.

Como premissa primeira, faz-se mister o estudo da formação do pensamento universal. Debruçar-se diante dos aspectos históricos que dão origem ao pensamento universal é debruçar-se, necessariamente, perante a própria história humana ocidental. Esta confluência é *sine qua non* para a compreensão teórica universal, a qual perpassa pelos caminhos traçados pela humanidade para garantia dos direitos humanos. Para tanto, o recorte histórico escolhido, parte do pensamento moderno (século XVII) e perpassa os grandes marcos históricos do pensamento universal.

Nesse sentido, o presente trabalho não possui a pretensão de abordar todos os aspectos históricos da formação universal de proteção de direitos, visto a complexidade e a amplitude do tema. Propõem-se apenas um recorte temporal para melhor compreensão da máxima: *os direitos humanos nascem universais*².

¹ PNUD – ONU 2013 - <http://www.un.cv/files/HDR2013%20Report%20Portuguese.pdf>

² Fachin, Melina Girardi. Fundamentos dos direitos humanos – teoria e práxis na cultura da tolerância. Rio de Janeiro: Renovar, 2009. P. 18

Tal recorte se mostra necessário, posto que não se pode olvidar da historicidade dos direitos, muito menos do processo de luta e conquista destes direitos. A não abordagem histórica culminaria no não reconhecimento das lutas sociais contada por aqueles não detentores do poder dominante. Nesta vereda, nas palavras de Norberto Bobbio:

“os direitos do homem, por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias, caracterizados por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas”.³

Posteriormente, pretende-se abordar elementos críticos ao pensamento universal na tentativa de dialogar com os “porquês” das desigualdades, uma vez que a efetivação da proteção de direitos humanos universais é parca e insuficiente. Serão abordados dois pensamentos centrais, a ideia do comportamento cosmopolita universal e a defesa de uma igualdade substancial como condicionante à efetivação dos direitos humanos.

Num segundo momento, serão elencados alguns conceitos sobre a teoria relativista, de forma a abordar, brevemente, várias facetas deste pensamento. A partir daí, apresenta-se uma alternativa ao relativismo. Sob o escopo do pensamento de Boaventura de Sousa Santos, pretende-se entender os meandros do multiculturalismo.

Por último, busca-se, por meio da teoria crítica de Joaquín Herrera Flores, expor a complexidade dos direitos humanos em suas diversas formas: cultural, empírica, jurídica, científica, filosófica e política. Visto isso, ainda sob a égide do brilhante filósofo espanhol, pretende-se discorrer acerca de uma nova perspectiva dos direitos humanos, calcada na racionalidade de resistência e na complexidade das relações sociais.

Assim, o presente trabalho se volta, através de uma breve revisão bibliográfica, à busca por respostas teóricas que inspirem a defesa dos direitos humanos. Além disso, a abordagem teórica proporciona um convite para uma reflexão sobre a efetivação e a proteção dos direitos humanos, tornando ainda mais desafiador a luta pela sua concretização prática.

³ Bobbio, Norberto. A era dos direitos Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. 6ª reimpressão. p.5.

2. A TEORIA UNIVERSALISTA: ELEMENTOS DA FORMAÇÃO DO PENSAMENTO UNIVERSAL

Este capítulo tem como objetivo apresentar, sinteticamente, os elementos históricos responsáveis pelo surgimento da discussão sobre direitos humanos. A partir do recorte histórico da modernidade (século XVII), serão apresentados os elementos que culminaram na positivação dos direitos humanos e a consolidação da teoria universalista como âncora legislativa.

Num segundo momento, serão apresentados brevemente, alguns posicionamentos críticos ao universalismo, bem como conceitos teóricos que visam trazer elementos contemporâneos para sua efetivação. Para tanto, a visão cosmopolita e o conceito de igualdade substancial pretendem agregar ao pensamento universal um pouco de realidade contemporânea. Visto isso, os pensamentos abordados deste ponto não deixam de ser universalistas, buscam apenas atualizar o pensamento universal adaptando-o às relações sociais contemporâneas.

2.1 RECORTE HISTÓRICO: O PENSAMENTO MODERNO E OS DIREITOS HUMANOS

Propõem-se, neste ponto, abordar um recorte histórico dos direitos. Apesar de considerar os moldes metodológicos da École des Annales, inoportuno seria, visto a brevidade deste estudo, discutir os elementos históricos universais sob a égide da metodologia dos Annales. Não quer dizer, no entanto, que não se dê importância à relação dos direitos humanos com os acontecimentos sociais, econômicos e políticos, contextos históricos extremamente valiosos. Visto isso, ciente da impossibilidade de uma abordagem de elementos históricos para além da

evolução linear dos fatos, como afirma a doutrina de António Manoel Hespanha⁴, serão utilizados os elementos típicos dos estudos positivistas.

O recorte histórico se delineia em princípio na “crise de consciência europeia”⁵ típica dos anos seiscentos do Antigo Regime⁶ e das monarquias absolutistas. As mudanças de paradigmas se mostram mais latentes na Inglaterra, com a vitória de Oliver Cromwell e a tomada de consciência dos perigos oriundos do poder absoluto, fosse este monárquico ou republicano. A possibilidade de limitação de poder e proteção de liberdades individuais garantidas pelo *habeas corpus* e pelo *bill of rights* revela, no campo político e jurídico, o ambiente fértil para o desenvolvimento do capitalismo industrial. Concomitante a isso, assevera-se o crescimento da burguesia.

No entanto, apesar da ruptura com o Antigo Regime absolutista, a garantia de direitos e liberdades civis ainda era exclusividade das classes dominantes (clero, nobreza, alta burguesia). Dessa forma, a defesa de liberdades civis se confunde com a formação do conceito de Estado moderno e mantém-se arraigada às elites.

As bases do pensamento moderno, portanto, se assentam nas teorias contratuálistas e na crescente proteção dos direitos naturais por parte de um Estado em formação. Como bem salienta Ingo Sarlet:

“cumpre ressaltar que foi justamente na Inglaterra do século XVII que a concepção contratuálista da sociedade e a ideia de direitos naturais do homem adquiriram particular relevância, e isto não apenas no plano teórico, bastando, neste particular, a simples referência às diversas cartas de direitos assinadas pelos monarcas neste período”.⁷

Sem deixar de considerar a importância dos documentos históricos desenvolvidos ao longo da Idade Média, como a Magna Carta de João Sem-Terra, e

⁴ “A estratégia que domina a historiografia contemporânea a partir da École des Annales, leva a uma história do direito intimamente ligada à história dos diversos contextos (cultura tradições literárias, estruturas sociais, convicções religiosas) com os quais (e nos quais) o direito funciona”. Hespanha, António M., Panorama histórico da cultura jurídica europeia. Europa-América, 1997. P 23.

⁵ Hazard, Paul, apud, Comparato, Fábio Konder. A afirmação histórica dos direitos humanos. 6ed. São Paulo: Saraiva, 2008. p.48.

⁶ “Chegou-se deste modo a uma definição em termos estruturais do Antigo Regime *político* – tal como já se dispunha duma definição, em termos estruturais, do Antigo Regime *econômico* (sistemas de relações feudais de produção) – nos termos da qual o Antigo Regime político será caracterizado pela não separação entre ‘Estado’ e ‘sociedade civil’ e pelo ‘caráter globalizante de mecanismos de poder’”. Hespanha, António Manuel. Poder e instituições na Europa do antigo regime: coletânea de textos. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1984. p. 42.

⁷ Sarlet, Ingo Wolfgang. A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012. P. 39

do século XVII, como o *Habeas Corpus Act* e o *Bill of Rights*, precoce seria considera-los declarações de direitos. Isto porque tais cartas seguiam a lógica feudal, a qual visava à proteção de estamentos sociais e não a garantia de direitos do homem comum. Reconhece-se, portanto, a proteção de direitos concretos de vassallos para com seus suseranos, sem desconsiderar a hierarquia social típica do Antigo Regime.

A crise de consciência europeia também encontra escopo na ruptura com o pensamento secular, na busca pela liberdade religiosa concomitante à crítica ao poderio clérigo na atuação política. Os direitos humanos podem ser aí identificados através do pensamento individualista embasado no ideário de liberdade. É, propriamente, em decorrência do individualismo que se desenvolve o pensamento *moderno*, ou seja, a ideia subjetiva e fundamental do indivíduo, capaz de autodeterminar-se por ser dotado de liberdade.

O resultado fático do pensamento *moderno* se mostra na Declaração de Direitos do Povo da Virgínia (1776) e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), diplomas legais defensores da liberdade individual e do Estado contratual. Nas palavras de Melina Fachin:

“As declarações de direitos, americanas e francesa, são um novo degrau na teoria dos direitos humanos e dos direitos fundamentais. Baseadas em uma nova concepção de Estado, *ex parte civium*, avançam, uma vez que marcam a passagem das afirmações filosóficas para um verdadeiro e instituído sistema de direitos humanos positivos”.⁸

Tais declarações apresentam não só a positivação de direitos em caráter constitucional, mas a criação de um novo projeto de gerência política. Rompe-se com o Estado Absolutista e abrem-se caminhos para o Estado de Direito. Com isso, faz-se necessária a delimitação do poder político do Estado no que tange à intervenção nas liberdades individuais. Na lição de Fábio Konder Comparato:

“a democracia moderna, reinventada quase ao mesmo tempo na América do Norte e na França, foi a fórmula política encontrada pela burguesia para extinguir os antigos privilégios dos dois principais estamentos do *ancien régime* – o clero e a nobreza – e tornar o governo responsável perante a classe burguesa. O espírito original da democracia moderna não foi, portanto, a defesa do povo pobre contra a minoria rica, mas a defesa dos

⁸ Fachin, Melina Girardi. Fundamentos dos direitos humanos – teoria e práxis na cultura da tolerância. Rio de Janeiro: Renovar, 2009. P. 43

proprietários ricos contra um regime de privilégios estamentais e de governo irresponsável”.⁹

Salienta-se que a defesa da igualdade e da liberdade, apesar de serem consideradas inerentes a todos, ou seja, de caráter universal, representava na prática a ascensão do pensamento liberal burguês, na medida em que estabelece limites ao Estado possibilitando a livre atuação do indivíduo. Como bem elucidou Comparato, os direitos humanos tornam-se conquista de uma classe emergente. Mesmo assim, a retirada de foco das elites como detentoras dos poderes político e econômico, já estabelece um avanço na amplitude de proteção de direitos, sob denominação de direitos do homem.

A filosofia de John Locke apresenta, ao fim do século XVIII, o reconhecimento de direitos inerentes ao indivíduo, portanto, naturais e inalienáveis. Como afirma Bobbio, “significa que primeiro vem o indivíduo (o indivíduo singular, deve-se observar) que tem valor em si mesmo, e depois vem o Estado”.¹⁰ O filósofo inglês desenvolve, dessa forma, as bases do pensamento jusnaturalista moderno, o qual atribui ao homem um estado de natureza indisponível que lhe confere igualdade e liberdade. Assim, é vedado ao Estado violar os direitos individuais de liberdade e igualdade dos indivíduos.

Essa limitação do poder estatal decorrente da laicização do pensamento jusnaturalista permite maior visibilidade às discussões teóricas acerca do princípio da dignidade da pessoa humana. A perspectiva racional e laica do pensamento de Immanuel Kant fundamenta a dignidade a partir de imperativos categóricos fundamentais, considerando o homem como ser racional, insubstituível em sua individualidade, dotado de vontade. O homem, portanto, difere do conceito de coisa (*res*), pois é dotado de dignidade, não de preço. Sendo assim, “o ser humano e, de modo geral, todo ser racional, existe como um fim e si mesmo, não simplesmente como meio do qual esta ou aquela vontade possa servir-se a seu talante”.¹¹

O pensamento racionalista, ao auferir valor intrínseco de dignidade ao homem, confere-lhe autonomia ao ponto de, por sua própria vontade racional, editar leis próprias e respeitá-las. Como bem afirma Comparato:

⁹ Comparato, Fábio Konder. A afirmação histórica dos direitos humanos. 6ed. São Paulo: Saraiva, 2008. P.51

¹⁰ Bobbio, Norberto. A era dos direitos. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p.60.

¹¹ Immanuel Kant, apud, Comparato, Fábio Konder. A afirmação histórica dos direitos humanos. 6ed. São Paulo: Saraiva, 2008. P.21.

“pela sua vontade racional, a pessoa, ao mesmo tempo que se submete às leis da razão prática, é a fonte dessas mesmas leis, de âmbito universal, segundo o imperativo categórico – *‘age unicamente segundo a máxima, pela qual tu possas querer, ao mesmo tempo, que ela se transforme em lei geral’*”.¹²

Os imperativos categóricos kantianos dão escopo teórico à universalidade de direitos, pois esta constitui o cerne da filosofia kantiana. Nas palavras de Pérez-Luño:

“su imperativo categórico obligará a actuar a partir de reglas universalizables. Lo que hace que unas reglas de conducta sean morales, lo que distingue en definitiva, la autentica moralidad de la falsa es que sus principios sean susceptibles de universalización”.¹³

O racionalismo, dessa forma, mantém-se como base de desenvolvimento do sistema jurídico, posto que, a partir daí, os direitos humanos universais passaram a ocupar com prestígio os diplomas legais, tornando-se imprescindíveis ao ordenamento jurídico regulador das regras sociais.

Nessa vereda, cumpre salientar a rejeição do jusnaturalismo a partir da ascensão do pensamento positivista, representado no meio jurídico pela doutrina de Hans Kelsen. Para Kelsen, os direitos naturais são meros reflexos do poder estatal, ou seja, atuam como consequência do poder de Estado e não como base anterior à criação estatal. Assim, os direitos naturais são apenas limitações destinadas ao Estado, limitações por ele mesmo conferidas, uma autolimitação de poderes.

Vale dizer que os pressupostos de limitação do Estado através da garantia de direitos culminam na consolidação do individualismo burguês, caracterizando o pós Revolução Francesa como período de Estado Liberal. O ideário fundante da democracia burguesa confere ao Estado apenas a capacidade de gerência política, não intervindo na liberdade econômica e privada do indivíduo.

Nesse contexto, considerando que a ótica individualista dos direitos humanos reina até o fim do século XIX, não há que se falar em direitos sociais, os

¹² Comparato, Fábio Konder. A afirmação histórica dos direitos humanos. 6ed. São Paulo: Saraiva, 2008. P.22

¹³ “Seu imperativo categórico obrigará a atuar a partir de regras universalizáveis. O que faz que umas regras de conduta sejam morais, o que distingue em definitivo, a autêntica moralidade da falsa é que seus princípios sejam suscetíveis de universalização” (Tradução livre). Pérez-Luño. La universalidade de los derechos humanos y el Estado Constitucional, *apud*, Fachin, Melina Girardi. Fundamentos dos direitos humanos – teoria e práxis na cultura da tolerância. Rio de Janeiro: Renovar, 2009. P. 50.

quais só serão discutidos no início do século XX. Cabe salientar, que o exercício efetivo das liberdades individuais do Estado Liberal não atingiam as grandes massas populacionais, sendo privilégio de poucos. Como bem explicita Melina Fachin:

“Não se logrou com o uso da fórmula individualista, a consagração prática desses direitos para grande parte da população, e então, a responsabilidade pela sua concretização, e conseqüente realização da justiça social, passa às mãos do Estado. A reação aos limites dos direitos de cunho individualista e a necessidade de sua complementação marcam a transição de Estado Liberal para o Estado Social que consagrará a passagem da dita primeira à segunda geração de direitos”.¹⁴

A discussão acerca da atuação positiva do Estado se confunde, portanto, com o constitucionalismo histórico das primeiras décadas do século XX, e tem como exemplo máximo a Carta Constitucional Mexicana (1917), a Carta da Revolução Russa (1918) e a Constituição Alemã de Weimar (1919). Nas palavras de José Damião de Lima Trindade, contudo, no que tange à relação trabalhadores/empregados, “a Constituição de Weimar, do ponto de vista social, era certamente mais tímida do que a Constituição mexicana – para não falar da russa. Mas exatamente por procurar um ponto de equilíbrio na luta de classes, preservando o capitalismo, inspirou a redação de algumas constituições (até mesmo a brasileira de 1934) que, no subsequente entreguerras, buscavam exorcizar o fantasma social mediante concessões aos trabalhadores.”¹⁵ O Estado assume o posto de garantidor, o intermediário que tem o dever de proporcionar ao sujeito o efetivo exercício de seus direitos. Importante ressaltar que, no ambiente político internacional, encontravam-se latentes movimentos sociais de luta por direitos, como o movimento sufragista feminino, por exemplo.¹⁶

Ademais, no pós I Guerra Mundial a possibilidade de efetivação das reivindicações dos desfavorecidos tornou-se mais latente, ante o contexto de mazelas decorrente do conflito bélico. Pode-se afirmar que as classes dominadas

¹⁴ Fachin, Melina Girardi. Fundamentos dos direitos humanos – teoria e práxis na cultura da tolerância. Rio de Janeiro: Renovar, 2009. P. 53.

¹⁵ Trindade, José D. L. História social dos direitos humanos. São Paulo: Peirópolis, 2002. P. 162.

¹⁶ Ibidem. P. 163 - “A renovada pressão reivindicatória popular, assim como o desencanto com a política internacional que conduzia à guerra mundial interimperialista, instalaram um clima geral propício a transformações. Após dois séculos de resistência, a velha Inglaterra aprovou, em 1918, lei que instituía o sufrágio universal, que, aos poucos, foi seguida daí por diante por muitos países. O direito de voto feminino também vinha sendo exigido por um ousado e massivo movimento de mulheres nos países mais desenvolvidos.”

insurgem-se contra os detentores do poder pressionando-os em busca da conquista de mais direitos. Verifica-se aí o rompimento com o individualismo burguês atrelado à luta e posterior conquista de direitos sociais, econômicos e culturais.

O período pós-primeira guerra apresenta, também, a tentativa de internacionalização dos direitos humanos, ao mesmo tempo em que delineia no plano político as origens do totalitarismo, nos dizeres de Hannah Arendt.

O direito humanitário¹⁷ retornou à agenda de discussão e o ambiente conflituoso contribuiu ainda mais ao debate acerca do conceito de sujeito para o direito internacional público. Nas palavras de Flávia Piovesan:

“para que os direitos humanos se internacionalizassem, foi necessário redefinir o âmbito e o alcance do tradicional conceito de soberania estatal, a fim de permitir o advento dos direitos humanos como questão de legítimo interesse internacional. Foi ainda necessário redefinir o *status* do indivíduo no cenário internacional”.¹⁸

Nessa vereda, a criação da Liga das Nações em 1920 trouxe à tona a relativização da soberania dos Estados, uma vez que estabelecia o comprometimento internacional com a paz e a cooperação entre os povos, a proteção ainda genérica de direitos humanos e (com máxima importância) o estabelecimento de sanções econômicas aos Estados violadores, abrindo portas, ainda, a possibilidade de intervenção militar. Além disso, a Organização Internacional do Trabalho, criada em 1919, estabelece regras aos Estados signatários que visam promover um *standart* internacional às condições de trabalho. A partir daí, o Estado tem o dever de atentar, fiscalizar e garantir condições de trabalho dignas, que possibilitem aos seus cidadãos o estado de bem estar.

Estes três institutos (Direito Humanitário, Organização Internacional do Trabalho e Liga das Nações), como bem classifica Flávia Piovesan, contribuem, cada um a sua maneira, para a projeção dos direitos humanos na ordem internacional. Há que se falar ainda, no rompimento do ideário absoluto de soberania

¹⁷ Como conceito de Direito Humanitário, entende-se na lição de Celso Lafer que: “este direito trata de um tema clássico de Direito Internacional Público – a paz e a guerra. Baseia-se numa ampliação do *jus in bello*, voltada para o tratamento na guerra de combates e de sua diferenciação em relação a não combatentes, e faz parte da regulamentação jurídica do emprego da violência no plano internacional, suscitado pelos horrores da batalha de Solferino, que levou à criação da Cruz Vermelha”. In: Alves, J. A. Lindgren. Os direitos humanos como tema global. São Paulo: Perspectiva, 2003. Prefácio p. xxiv-xxv.

¹⁸ Piovesan, Flávia. Direitos humanos e o direito constitucional internacional. São Paulo: Saraiva, 2006. P. 109.

estatal e seu papel preponderante na crítica ao conceito tradicional de sujeito no âmbito do Direito Internacional. O Estado, dessa forma, não poderá mais tratar o indivíduo da maneira que achar mais conveniente em sua jurisdição interna, devendo obedecer aos postulados internacionais que o impedem de violar os direitos humanos de seus cidadãos. É oportuno afirmar que “aos poucos, emerge a ideia de que o indivíduo é não apenas objeto, mas também sujeito de Direito Internacional”.¹⁹

Em contrapartida, a verdadeira consolidação dos direitos humanos em âmbito internacional se deu somente após a II Grande Guerra, consequente das inomináveis atrocidades da Era Hitler. Admite-se aí a assertiva de que a internacionalização é um fenômeno histórico recentíssimo, intensificado pelo comportamento totalitarista estatal na primeira metade do século XX. O pós-guerra, portanto, apresenta uma tentativa da comunidade internacional em reconstruir os direitos humanos uma vez execrados no período de barbárie.²⁰

A luta primordial desse período se atenta, nas famosas palavras de Hannah Arendt, na busca pelo *direito a ter direitos*.²¹ Os crimes cometidos pelos Estados totalitários na Segunda Grande Guerra demonstraram à humanidade uma nova forma de compreensão da condição do indivíduo, o sofrimento de muitos aflorou o reconhecimento do valor primordial da dignidade humana.

Inicia-se aí a internacionalização dos direitos humanos propriamente dita, sob o fulcro de um novo sistema normativo de proteção de direitos, calcado na limitação da soberania estatal e na proteção de direitos humanos universais. Nessa vereda, o Estado recebe também a alcunha de violador de direitos, responsável internacionalmente em responder pelas lesões que possa vir a causar.

¹⁹ Ibidem, p.114-115.

²⁰ Ibidem, p.117. “A barbárie do totalitarismo significou a ruptura do paradigma dos direitos humanos, por meio da negação do valor da pessoa humana como valor fonte do direito. Diante dessa ruptura, emerge a necessidade de reconstruir os direitos humanos, como referencial e paradigma ético que aproxime o direito da moral. (...) Nesse contexto, desenha-se o esforço de reconstrução dos direitos humanos, como paradigma e referencial ético a orientar a ordem internacional contemporânea. Se a Segunda Guerra significou a ruptura com os direitos humanos, o pós-guerra deveria significar sua reconstrução.”

²¹ Lafer, Celso. A reconstrução histórica dos direitos humanos. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998. P.166 “O que Hannah Arendt estabelece é que o processo de asserção dos direitos humanos, enquanto invenção para a convivência coletiva, exige um espaço público. (...) É por essa razão que, para ela, o primeiro direito humano, do qual derivam os demais, é o direito a ter direitos, direitos que a experiência totalitária mostrou que só podem ser exigidos através do acesso pleno à ordem jurídica que apenas a cidadania oferece.”

Exemplo profícuo de responsabilização estatal do pós-guerra se fundamenta no Tribunal de Nuremberg. Sua instauração e regulamentação são frutos do Acordo de Londres (1945), o qual estabelece a necessidade de um Tribunal Militar Internacional para que fossem julgados os responsáveis pelas atrocidades da II Guerra Mundial.

Apesar de instaurado por norma considerada *post facto* ²², sendo, portanto, *ad hoc*, o Tribunal de Nuremberg atuou em essência na aplicação dos costumes internacionais no tocante à punição de sujeitos que cometeram crimes de guerra e contra a humanidade. A realização de julgamento por meio do Tribunal representou, assim, a consolidação da mudança das relações entre Estados, a limitação da soberania estatal e a compreensão dos direitos humanos no âmbito internacional. ²³

Nesse diapasão, constitui-se um novo horizonte na aurora da proteção dos direitos humanos. A Carta de São Francisco, que cria a Organização das Nações Unidas (1945), e a Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada pela Assembleia Geral da ONU em 1948, apresentam à comunidade internacional a possibilidade efetiva para criação de um sistema internacional de proteção aos direitos humanos, calcado sob a égide da universalidade.

A criação da ONU sedimenta e formaliza a ideia de ordem internacional, de comunidade de Estados voltados à proteção de direitos e à garantia da paz. A Carta de São Francisco traz consigo, de forma clara e objetiva, a característica de um documento que revela o período histórico em que foi criada. O preâmbulo, ao referir-se aos Estados signatários idealizadores da organização como “povos das Nações Unidas”, ²⁴ demonstra claramente o sentido de unidade frente a um objetivo comum.

²² Referência à legislação regulamentadora criada após o fato concreto, com caráter arbitrário, visto que insulta o princípio da legalidade.

²³ Piovesan, Flávia. Direitos humanos e o direito constitucional internacional. São Paulo: Saraiva, 2006. P. 123.

²⁴ Excerto encontrado no site da ONU Brasil -<http://www.onu.org.br/conheca-a-onu/>- “Nós, os povos das Nações Unidas, resolvemos preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra, que, por duas vezes no espaço da nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade, e a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direitos dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas, e a estabelecer condições sob as quais a justiça e o respeito às obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes de direito internacional possam ser mantidos, e a promover o progresso social e melhores condições de vida dentro de uma liberdade mais ampla.

E para tais fins praticar a tolerância e viver em paz uns com os outros, como bons vizinhos, unir nossas forças para manter a paz e a segurança internacionais, garantir, pela aceitação de princípios e a instituição de métodos, que a força armada não será usada a não ser no interesse comum, e empregar um mecanismo internacional para promover o progresso econômico e social de todos os povos.

Ademais, a passagem mais marcante, cuja característica principal revela o contexto histórico da época se dá na afirmação “resolvidos a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra, que, por duas vezes no espaço da nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade”. Esse caráter protetivo confere à instituição a ideia esperançosa de defesa da paz e da prosperidade.

O preâmbulo ainda estabelece intrinsecamente o conceito universal de direitos humanos já em seu primeiro parágrafo, quando veementemente reafirma “a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano”. No entanto, como bem elucida Flávia Piovesan, o conteúdo, ou seja, o significado conceitual dessas afirmativas, não encontra definição concreta ao longo da Carta. Essa abertura conceitual expõe a dificuldade e o desafio de estabelecer “o alcance e o significado da expressão ‘direitos humanos e liberdades fundamentais’”.²⁵

Em vista disso, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, escrita três anos após a Carta da ONU, elucidou e definiu com exatidão os conceitos de direitos humanos, conferindo maior clareza à interpretação dos objetivos da ONU. Nas palavras de Flávia Piovesan, “é como se a Declaração, ao fixar um código comum e universal dos direitos humanos, viesse a concretizar a obrigação legal relativa à promoção desses direitos – obrigação esta constante da Carta das Nações Unidas”.²⁶

Cabe ressaltar que a Declaração, por ter sido aprovada em Assembleia Geral sem objeções (apenas abstenção de oito dos quarenta e oito Estados membros da ONU à época), pode ser considerada como documento de interesse e entendimento comum, o qual pretende apresentar a definição do que se entende por direitos humanos no âmbito internacional.

Não se pode olvidar, também, que a Declaração Universal estabelece um requisito único para a titularidade de direitos, ou seja, a condição de pessoa confere de pronto a titularidade de direitos inalienáveis ao sujeito. Este entendimento amplo apresenta significativa ruptura em relação ao pensamento eugenista perpetuado na Segunda Guerra Mundial pelo Reich alemão, na medida em que considera a

Resolvemos conjugar nossos esforços para a consecução desses objetivos. Em vista disso, nossos respectivos governos, por intermédio de representantes reunidos na cidade de São Francisco, depois de exibirem seus plenos poderes, que foram achados em boa e devida forma, concordaram com a presente Carta das Nações Unidas e estabelecem, por meio dela, uma organização internacional que será conhecida pelo nome de ‘Organização das Nações Unidas’.” (grifo próprio)

²⁵ Piovesan, Flávia. Direitos humanos e o direito constitucional internacional. São Paulo: Saraiva, 2006. P. 128.

²⁶ Ibidem, p.129.

titularidade de direitos condição inerente e independente de etnia, descendência e raça.

Outra conquista de extrema importância se apresenta na incorporação horizontal dos direitos econômicos, sociais e culturais ao rol de proteção. O contexto histórico dos setecentos e oitocentos, já analisado anteriormente, trouxe à luz a luta por direitos civis e políticos, típicos das revoluções burguesas e característicos ao conceito de direitos humanos individuais frente ao Estado absolutista. Em contrapartida, o debate por melhores condições de vida, de trabalho e por maior distribuição de renda, levantado ao fim do século XIX início do XX, configura a transição do Estado Liberal ao Estado Social, trazendo à tona nova abordagem aos direitos humanos (direitos econômicos, sociais e culturais).

Visto isso, o tratamento horizontal conferido à proteção dos direitos acima mencionados apresenta uma nova abordagem na tratativa da proteção dos direitos humanos, já que os direitos civis e políticos são caracterizados como direitos burgueses, assim como os direitos econômicos, sociais e culturais, compõem as pautas de lutas inspiradas pelo ideário marxista-leninista. Nesse sentido, afirma Flávia Piovesan:

“Considerando esse contexto, a Declaração de 1948 introduz extraordinária inovação ao conter uma linguagem de direitos até então inédita. Combinando o discurso liberal da cidadania com o discurso social, a Declaração passa a elencar tanto direitos civis e políticos (arts. 3º a 21) como direitos sociais, econômicos e culturais (arts. 22 a 28)”.²⁷

Apesar da existência do conceito geracional (ou dimensional) de direitos humanos²⁸, considerado por parte da doutrina como classificação preponderante e didática, apresenta-se aqui a ideia de confluência de direitos. Isto é, a defesa de

²⁷ Piovesan, Flávia. Direitos humanos e o direito constitucional internacional. São Paulo: Saraiva, 2006. P. 133.

²⁸ Em relação às gerações ou dimensões de direitos, faz-se mister afirmar que o objetivo desse trabalho não é ater-se ao estudo dessa classificação, mas apenas mencioná-la afim de proporcionar uma melhor compreensão quanto ao acúmulo de direitos protetivos que compõem o rol dos direitos humanos. Nas palavras de Joaquín Herrera Flores, “ainda que seja uma boa medida pedagógica, devemos ter cuidado no uso da famosa e corrente teoria das gerações de direitos (1ª geração: os direitos individuais; 2ª geração: os direitos sociais; 3ª geração: os direitos referentes ao meio ambiente; 4ª geração: os direitos culturais...), pois ela pressupõe uma visão exageradamente unilateral e evolutiva da história do conceito”. Herrera Flores, Joaquín. A (re)invenção dos direitos humanos. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009, p. 75. Ainda, atenta-se ao fato de que, essa linearidade, apesar de ser utilizada neste trabalho como metodologia descritiva dos elementos históricos dos direitos humanos universais, vai contra o método investigativo dos Annales que, como já abordado neste trabalho, compreende o viés historiográfico mais adequado para a pesquisa.

direitos civis e políticos, bem como de direitos econômicos, sociais e culturais (não obstante a divisão em bloco), caminha em consonância, a partir da aprovação da Declaração Universal. Para melhor entendimento, a Resolução nº 32/130 da Assembleia Geral da ONU, datada de 16 de dezembro de 1977, afirma que:

“all human rights and fundamental freedoms are indivisible and interdependent; equal attention and urgent consideration should be given to the implementation, promotion and protection, of both civil and political, and economic, social and cultural rights; (...) All human rights and fundamental freedoms of the human person and of peoples are inalienable;”²⁹

A Declaração Universal dos Direitos Humanos representa, assim, a mudança paradigmática da abordagem e da forma como são protegidos e efetivados os direitos humanos. Apresenta à comunidade internacional a positivação de preceitos éticos sob o cerne teórico da universalidade, o qual passa a ser desenvolvido e debatido sem olvidar a herança universalista. Na lição de Melina Fachin, “vê-se nesse documento internacional o triunfo da universalidade de um código axiológico fundamental partilhado pela humanidade”.³⁰

A partir daí, dá-se início propriamente à internacionalização dos direitos humanos, pois a Declaração subsidia normativamente a implementação dos sistemas regionais e internacional de proteção. Afirma-se, portanto, que a Declaração Universal configura um marco histórico sintetizador do desenvolvimento dos direitos humanos, ao mesmo tempo em que dá suporte para futuros debates e estudos. Nas brilhantes palavras de Bobbio:

“a Declaração Universal contém em germe a síntese de um movimento dialético, que começa pela universalidade abstrata dos direitos naturais, transfigura-se na particularidade concreta dos direitos positivos, e termina na universalidade não mais abstrata, mas também ela concreta, dos direitos positivo universais”.³¹

A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 encerra, ainda que de forma teórica, o primeiro passo da longa caminhada a ser percorrida para a

²⁹ Documento disponível no link <http://www.un.org/documents/ga/res/32/ares32r130.pdf> - “Todos os direitos humanos e liberdades fundamentais são indivisíveis e interdependentes; a implementação, proteção e promoção de ambos os direitos civis e políticos, e econômicos, sociais e culturais, devem ser abordadas com igual atenção e urgente consideração; (...) todos os direitos humanos e liberdades fundamentais da pessoa humana e dos povos são inalienáveis”. Tradução livre.

³⁰ Fachin, Melina Girardi. Fundamentos dos direitos humanos – teoria e práxis na cultura da tolerância. Rio de Janeiro: Renovar, 2009. P. 71.

³¹ Bobbio, Norberto. A era dos direitos. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 30.

consolidação dos direitos humanos. Caminhada que ainda hoje se apresenta árdua e sinuosa, no que tange à efetivação da proteção dos direitos arrolados nas normativas internacionais.

2.2 ELEMENTOS CRÍTICOS AO PENSAMENTO UNIVERSAL

A positivação dos princípios universalistas é identificada claramente na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Mesmo assim, na tentativa de adequar os direitos humanos ao momento histórico, os Pactos Internacionais sobre direitos sociais e civis³² consolidaram uma grande conquista para a efetivação dos direitos humanos, rompendo com paradigmas estabelecidos na Declaração Universal. No entanto, tais documentos não se encontram apartados totalmente do contexto político da época, qual seja, a bipolarização típica da Guerra Fria. Sobre o assunto, aponta brilhantemente Joaquín Herrera Flores:

“A Declaração e os Pactos se situavam no contexto da Guerra Fria entre dois grandes sistemas de relações sociais que se enfrentavam para conseguir a hegemonia mundial; e, da mesma maneira, tais textos surgiram numa época em que, junto aos tímidos e controlados processos de descolonização, colocavam-se em prática políticas públicas decididamente interventoras sobre as consequências mais perversas da aplicação do mercado à sociedade”.³³

Concomitante a isso, a segunda metade do século XX foi marcada por grande intervenção estatal na economia (Estado de Bem Estar Social), um processo conclusivo de descolonização e o surgimento de novos atores internacionais. Foi no fim da Guerra Fria, contudo, que os questionamentos mais contundentes ao conceito de direitos humanos, defendido pela ONU – marcado expressamente pela teoria universalista –, se mostraram mais latentes.

A Conferência de Viena em 1993, pós-queda do muro de Berlin, é marcada por grande polêmica. O governo chinês, grande articulador no cenário internacional,

³² Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (PIDCP), adotado pela Assembleia Geral da ONU em 1966. Disponibilizado no sítio: <http://www.oas.org/dil/port/1966%20Pacto%20Internacional%20sobre%20Direitos%20Civis%20e%20Pol%C3%ADticos.pdf> Último acesso em outubro de 2013. E Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC), adotado pela Assembleia Geral da ONU em 1966. Disponibilizado no sítio: <http://www.oas.org/dil/port/1966%20Pacto%20Internacional%20sobre%20os%20Direitos%20Econ%C3%B3micos.%20Sociais%20e%20Culturais.pdf> Último acesso em outubro de 2013.

³³ Flores, J. H. A (re)invenção dos direitos humanos. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2009. P.30.

inicia um movimento crítico ao sistema universalista de proteção dos direitos humanos consolidado na normativa das Nações Unidas.

O relativismo cultural e a defesa da soberania estatal compunham o compêndio teórico que visava questionar o sistema universal. Afinal, apesar de todas as conquistas alcançadas com a positivação dos direitos humanos e o comprometimento dos estados em promover sua proteção e efetivação, as desigualdades sociais e econômicas eram ainda visíveis. O embate político acerca da possibilidade de intervenção armada liderada pela ONU, em casos de extrema violação de direitos, subsidiava o argumento de muitos países em defesa da soberania estatal.

Não obstante toda discussão levantada em Viena, restou fundada a hegemonia do pensamento universal ocidental. A tentativa chinesa caiu por terra, ratificando ainda mais a política universalista defendida pela normativa internacional.

Outro fenômeno típico do fim do século XX corrobora para tessitura de críticas contundentes ao pensamento universal, balançando suas estruturas: a globalização. A possibilidade de livre circulação de pessoas põe em crise a noção de direitos humanos universais. A riqueza cultural encontrada nas tradições dos povos se choca com a ideia universalista de igualdade, por confrontar os valores universais às particularidades das culturas. Segundo Patrícia Pires Badke,

“a universalidade dos direitos humanos quer significar que eles são devidos ao homem, individualmente e em grupos, ou seja, em todos os Estados. Todavia, é preciso considerar a situação histórica, temporal e espacial que envolve a convivência desses homens, nesses Estados. A exigência do valor não traça limites setoriais, nem quanto a espaços territoriais, nem quanto a âmbitos humanos, mas se acomoda em ambientes históricos que se circunscrevem de forma geográfica e populacional. A forma de realização dos direitos exigidos pelo valor é, por própria natureza e vocação histórica do mesmo valor, variáveis e dependentes das situações sociopolíticas e jurídicas”.³⁴

A crítica relevante ao pensamento universalista, portanto, segue em defesa das particularidades dos povos e dos indivíduos, frente à imposição de valores universais. Tais valores, na maioria das vezes, não são aceitos – e até mesmo não assimilados em alguns casos – por culturas diversas à construção racionalista típica do ocidente.

³⁴ Badke, Patrícia Pires. Em defesa de uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Direito, ano 2011, n. 53, ISSN 01043315.

Em contrapartida, Kwame Anthony Appiah atenta para necessidade ética visando ao desenvolvimento de uma cidadania global. O cosmopolitismo é, na visão de Appiah, um comportamento cuja premissa defende a existência de responsabilidades que cada indivíduo possui perante a humanidade, quais sejam: a valoração da vida (mesmo a vida de estranhos) e a curiosidade pelas especificidades culturais do outro. Em resumo, o comportamento cosmopolita é pautado na preocupação e no respeito universal com outros seres humanos.³⁵

Mesmo assim, a ideia de comportamento cosmopolita de Appiah torna-se um tanto quanto utópica, quando confrontada às notícias diárias de violência, preconceito e intolerância religiosa. As afirmações do filósofo acerca do respeito universal, a tolerância e a curiosidade que devemos ter com relação à cultura do outro não leva em consideração as especificidades de tradição, pensamento e educação que compõem a grande gama de povos ao redor do globo, visto que a formação de pensamento e comportamento não é igual para todos.

Apesar de apresentar argumentos utópicos para um contexto de globalização cultural e econômica, o discurso de Appiah ainda carrega consigo a tradição do pensamento ocidental, uma imposição de valores muitas vezes desconhecidos de algumas comunidades tradicionais e isoladas. Pressupõe um comportamento individual de tolerância, que na maioria das vezes não é reproduzido pelos governos em suas políticas de imigração, sem falar, ainda, do costume de discriminação ao diferente identificado até nas sociedades consideradas mais cosmopolitas e civilizadas. Esses são exemplos da dificuldade prática identificada na lição do filósofo anglo-ganês.

Outro viés teórico que pretende adequar a teoria universalista à contemporaneidade, por meio da discussão de valores de igualdade, é desenvolvido pela filósofa estadunidense Nancy Fraser. A abordagem da autora perpassa pela conceituação formal e material de igualdade, até a ideia de igualdade substancial.

A igualdade formal carrega alto grau de abstração. Em brevíssimo resumo, a máxima “todos são iguais perante a lei” está diretamente ligada às revoluções

³⁵ Appiah, Kwame Anthony, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. WW Norton: NY, 2006. Trecho que revela resumidamente as duas ideias marcantes do cosmopolitismo por Appiah seria: “One is the idea we have obligations to others (...) the other is that we take seriously the value of not just human life but particular human lives, which also means taking an interest in the practices and beliefs that lend them significance.” – Uma é a ideia de que temos obrigações com os outros (...) a outra é que levamos a sério o valor não só da vida humana, mas das particularidades da vida humana, o que também significa demonstrar interesse às práticas e crenças que lhes conferem significado”. Tradução livre.

burguesas do século XVIII, apresentando grandes avanços à época. No entanto, não exaure a necessidade real do contexto histórico da época, assim como não soluciona as desigualdades sociais, já que garante apenas a formalidade de proteção de um direito em norma interna – e posteriormente internacional, com o advento do sistema normativo da ONU -, sem efetivá-lo. Não se trata de desconsiderar a importância da igualdade formal como herança jurídica na luta por direitos. Este conceito, apenas, mostrou-se insuficiente em aplicabilidade prática, por não levar em conta as desigualdades e vulnerabilidades de minorias, as quais não possuíam acesso à garantia de direitos em casos concretos.

Atenta-se, portanto, à necessidade de extrair a igualdade do campo da formalidade, da abstração normativa, para alcançar sua materialidade. Nas palavras de Roger Raupp Rios, “não sendo o princípio da igualdade formal suficiente para atingir a igualdade, uma vez que não vem acompanhado de institutos hábeis para torna-lo eficaz, evoluímos para o princípio da igualdade material, o qual decorre da necessidade de tratamento prioritário e diferenciado àqueles grupos ou pessoas que são carecedores da igualdade, em razão de circunstâncias específicas”.³⁶

A análise das circunstâncias específicas mostra-se combativa, mas não de total eficácia. Para tanto, a fim de consolidar o debate acerca da igualdade, apresenta-se um novo conceito de igualdade: a igualdade substancial.

Segundo Nancy Fraser para a real efetivação de um direito de igualdade, faz-se necessária a confluência entre a redistribuição de renda e o reconhecimento das diversas identidades culturais existentes (seja de gênero, idade, etnia, cor da pele, orientação sexual, etc..), garantindo o acesso equânime aos bens, aliado ao reconhecimento cultural. Nas palavras de Fraser, “o remédio para a injustiça é a reorganização político-econômica. Isto envolveria redistribuição de renda, reorganização da divisão do trabalho, ou transformação de outras estruturas econômicas básicas”.³⁷

Além disso, o reconhecimento de identidades estabelece relações de respeito que admitam, inevitavelmente, a existência do diferente e a provável

³⁶ Rios, Roger Raupp. Direito da antidiscriminação, sexo, sexualidade e gênero: a compreensão da proibição constitucional de discriminação por motivo de sexo. p. 695-717. In: Sarmento, Daniel; Ikawa, Daniela; Piovesan, Flávia. (coords.) Igualdade, diferença e direitos humanos, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008. p. 697

³⁷ Fraser, Nancy. Redistribuição, reconhecimento e participação: por uma concepção integrada da justiça. p. 167-189. In: Sarmento, Daniel; Ikawa, Daniela; Piovesan, Flávia. (coords.) Igualdade, diferença e direitos humanos, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008. p. 170.

convivência harmoniosa entre a maioria discriminadora e a minoria discriminada. Vê-se, portanto, a possibilidade de garantia real de direitos àquelas comunidades chamadas pela autora de grupos bivalentes, ou seja, aqueles que necessitam tanto da redistribuição econômica quanto do reconhecimento de identidade para efetivação de seus direitos de igualdade.³⁸ Não obstante a luta complementar pelo reconhecimento de identidade e a redistribuição de renda, a autora atenta para aliança a ser feita com a igualdade formal, posto que, no tocante ao texto normativo, é legitimadora da aplicabilidade teórica da igualdade substancial.

Nesta breve análise conceitual acerca da igualdade, pode-se afirmar que a disseminação do conceito de igualdade substancial como respaldo teórico à defesa dos direitos humanos não utiliza a teoria universalista como base. Pelo contrário, atenta-se às desigualdades e especificidades das minorias para a efetivação de direitos.

Em contrapartida, uma vez garantida a igualdade substancial, há possibilidade de concretização do ideário cosmopolita universal defendido por Appiah, pois o reconhecimento das diferenças econômicas e culturais será respaldado por políticas públicas inclusivas fomentando a não discriminação. No entanto, como a teoria de igualdade defendida por Fraser não é massivamente aplicada no cotidiano jurídico e político contemporâneo, o pensamento cosmopolita de Appiah – a responsabilidade universal de defesa à vida humana e a cultura de tolerância frente às diversidades culturais – está longe de ser considerado possível em esfera global.

Dessa forma, não restam dúvidas que o pensamento universal propriamente dito não esgota a luta contra as violações de direitos, visto a complexidade da realidade socioeconômica mundial, atrelada a atuação política dos atores internacionais. Os ganhos obtidos com a internacionalização dos direitos humanos e a concretização normativa do sistema de proteção das Nações Unidas mostram-se profícuos e, como já afirmado neste trabalho, a consolidação de um primeiro passo para garantia de direitos. No entanto, não se configura como o modelo ideal, estando, portanto, sujeito a críticas e aprimoramentos estruturais e teóricos.

³⁸ Ibidem. p. 174. A autora afirma acerca da necessidade da igualdade substancial para aqueles que “sofrem tanto com a má redistribuição de renda quanto com o não reconhecimento, de tal forma que nenhuma dessas injustiças é um efeito indireto da outra, mas são ambas primárias e cooriginárias. No caso delas, assim, nem uma política de redistribuição sozinha, nem uma política de reconhecimento sozinha bastará”.

3. UMA ABORDAGEM CRÍTICA À TEORIA RELATIVISTA: GRADAÇÕES E ALTERNATIVAS AO RELATIVISMO CULTURAL

Apesar de vários contrapontos expostos ao universalismo em debates jurídico-filosóficos, a crítica relativista se mostra cada vez mais latente e intensa no cenário mundial. Visto isso, na tentativa de superar a dicotomia teórica existente entre as teorias universalista e relativista, faz-se mister apresentar, mesmo que de forma singela, a análise do escopo teórico relativista.

Busca-se, apenas, apresentar alguns argumentos que refutam e se sobrepõem ao ideário individualista – típico do pensamento universal –, propondo paradigmas calcados no desenvolvimento de uma coletividade. Isto é, a análise do discurso jurídico a partir da inserção do indivíduo em sua comunidade, levando em conta o meio cultural e social que o envolve.

Serão abordadas reflexões acerca do discurso protetivo da cultura, o qual se mostra necessário para explanar a insuficiência dos valores universais. Não se trata de estabelecer um conceito próprio de cultura, apenas de apresentar um viés contrário ao discurso hegemônico universal já exposto neste trabalho. Para tanto, através da lição de Jack Donnelly e sob o escopo do pensamento de Boaventura de Sousa Santos, serão discutidos os conceitos e teses sobre o relativismo, apresentando, posteriormente, uma alternativa multiculturalista em busca da emancipação.³⁹

3.1 A PLURALIDADE CONCEITUAL E A ESCALA GRADUAL DO RELATIVISMO CULTURAL

³⁹ Esta discussão se funda em dois pensadores centrais, quais sejam Jack Donnelly e Boaventura de Sousa Santos.

A primeira questão que se pergunta quando algo é relativo é: relativo ao quê?⁴⁰ Na tentativa de apresentar respostas plausíveis a esta questão, ao desenvolver sua teoria acerca dos direitos humanos, Jack Donnelly identifica cinco formas diferentes e sucintas de relatividade, quais sejam: a relatividade ontológica, a relatividade antropológica ou histórica, a relatividade fundacional, a relatividade da satisfação e a relatividade em específico⁴¹.

Como relatividade ontológica, o autor afirma que “human rights are not part of the natural fabric of reality; they do not apply everywhere and at all times”.⁴² Donnelly atenta para a necessidade de contextualização, pois o conceito exposto aduz que os direitos humanos não nascem com a realidade, mas são criados a partir de uma realidade e, por isso, não podem ser aplicados a qualquer tempo, em qualquer lugar.

No conceito de relatividade antropológica ou histórica, afirma que

“human rights are historically contingent responses to the standard threats posed by modern markets and modern states. They were not present in “traditional” (nonstate and nonmarket) societies, and there is no reason to assume that they will apply in very different types of societies in the future.”⁴³

Assim como Bobbio⁴⁴, Donnelly considera que os direitos humanos são dotados de historicidade. Para tanto, a relatividade está diretamente relacionada à característica temporal específica da sociedade que o criou, não sendo possível aplicar estes direitos em outras sociedades, tanto futuras quanto pretéritas.

Em relação à relatividade fundacional, Donnelly afirma que “human rights have a considerable number of quite different foundations (which converge on the Universal Declaration of Human Rights in an overlapping consensus)”.⁴⁵ Dessa

⁴⁰ Donnelly, Jack. Universal human rights in theory and practice. Cornell University Press. 3rd Ed. E-book. Part II, Chapter 6, part 1.

⁴¹ Ibidem, part II, Chapter 6, part 3. “ontological relativity, historical or anthropological relativity, foundational relativity, relativity of enjoyment, relativity of specification”.

⁴² Ibidem, part II, Chapter 6, part 3. Tradução livre: “os direitos humanos não compõem a estrutura natural da realidade; eles não se aplicam em todos os lugares a qualquer tempo”.

⁴³ Ibidem, part II, Chapter 6, part 3. Tradução livre: “os direitos humanos são, historicamente, contingentes respostas às padronizadas ameaças realizadas pelos Estados e mercados modernos. Eles não estão presentes das sociedades ‘tradicionais’ (sem Estado e sem mercado), e não há razão para presumir que possam ser aplicados em diferentes tipos de sociedade no futuro.”

⁴⁴ Bobbio, Norberto. A era dos direitos Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. 6^a reimpressão. p.5. - “os direitos do homem, por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias (...)”

⁴⁵ Donnelly, Jack. Universal human rights in theory and practice. Cornell University Press. 3rd Ed. E-book. Part II, Chapter 6, part 3. Tradução livre: “os direitos humanos possuem um considerável

forma, o autor defende que os direitos humanos sempre terão inúmeros fundamentos ou conceitos fundantes. Afirmar, ainda, que estes conceitos fundantes convergem com o disposto na Declaração Universal dos Direitos Humanos e o conceito de “overlapping consensus”.⁴⁶ Os direitos humanos são, portanto, relativos aos seus fundamentos, os quais, na normativa internacional atual, pautam-se nos conceitos universalistas.

No que tange à relatividade da satisfação, o autor explicita que “human rights, although *held* universally, are implemented nationally, making their enjoyment relative to where one has the good or bad fortune to have been born or to live”.⁴⁷ A partir dessa afirmativa, Donnelly impõe uma relatividade de usufruto, de gozo, no sentido de que, o indivíduo só poderá usufruir dos direitos humanos se, em seu país, a normativa protetiva for implementada. Visto isso, apresenta o dissenso entre a normativa interna e a normativa internacional, condicionando a oportunidade de se usufruir dos direitos humanos à sorte de se viver ou nascer em um Estado protetivo.

Já em relação à relatividade em específico, conceitua Donnelly que “a list of human rights reflects a process of social learning with respect to historically particular and contingent standard threats to human dignity”.⁴⁸ Com isso, Donnelly afirma que a proteção dos direitos humanos, relativos a sua especificidade, refletem um amadurecimento social como resposta às ameaças feitas à dignidade humana.

No tocante ao relativismo cultural, Donnelly tece várias críticas⁴⁹. Num primeiro momento, afirma que a cultura não apresenta uma justificativa plausível para a prática dos direitos humanos.⁵⁰ Atenta, ainda, a necessidade de se distinguir

número de fundamentos (os quais convergem com a Declaração Universal dos Direitos Humanos em uma sobreposição de consensos)”.

⁴⁶ John Rawls apud Donnelly, Jack. *Universal human rights in theory and practice*. Cornell University Press. 3rd Ed. E-book. “Adherents of different comprehensive doctrines may be able to reach an “overlapping consensus” on a political conception of justice (1996: 133-72, 385-96).” Ainda, afirma Donnelly: “An overlapping consensus on internationally recognized human rights means that there is a striking convergence on a vision of the limits of political legitimacy in the contemporary world”. Part I, Chapter 4, part 2.

⁴⁷ Donnelly, Jack. *Universal human rights in theory and practice*. Cornell University Press. 3rd Ed. E-book. Part II, Chapter 6, part 3. Tradução livre: “os direitos humanos, apesar de assegurados universalmente, são implementados nacionalmente, tornando sua satisfação relativa ao local onde se tem a sorte de nascer ou viver”.

⁴⁸ Ibidem. Tradução livre: “uma lista de direitos humanos reflete um processo de aprendizagem social no que diz respeito à particularidade histórica e contingente das padronizadas ameaças à dignidade humana”.

⁴⁹ Vide o ponto “Culture and the Relativity of Human Rights” abordado no livro do autor (*Universal human rights in theory and practice*. Cornell University Press. 3rd Ed. E-book).

⁵⁰ Donnelly, Jack. *Universal human rights in theory and practice*. Cornell University Press. 3rd Ed. E-book. Part II, Chapter 7, part 1. – “Whatever the role of culture in the development of human rights ideas and practices, culture does not provide a plausible *justification* for the practice of human rights”.

a relatividade cultural da doutrina do relativismo cultural, pois afirma: “we must distinguish the fact of cultural relativity – cultures differ, often dramatically, across time and space – from the doctrine of cultural relativism, which imbues culture with overriding prescriptive force.”⁵¹

Assim, estabelece um conceito de metodologia ao relativismo cultural:

“what we can call methodological cultural relativism – an analytical perspective popular among mid-twentieth-century anthropologists – advocates a radically nonjudgmental analysis of cultures as an antidote to the unconscious, and often even conscious, biases rooted in describing and judging other societies according to modern Western categories and values”⁵²

A partir daí, o autor afirma que os argumentos apresentados afirmam, apenas, a existência da relatividade histórico-antropológica dos direitos humanos. Não aponta, contudo, critérios suficientes para justificar a existência dos próprios direitos humanos. É o que Donnelly denomina “relativismo cultural substantivo”, uma doutrina normativa enraizada na legitimidade social das práticas culturais⁵³.

Esse relativismo cultural desconsidera a normativa da Declaração Universal dos Direitos Humanos por considerar que este diploma infringe a diversidade cultural dos povos, já que a prática dos direitos humanos deve estar ligada diretamente aos padrões culturais do povo em questão⁵⁴. Tal argumento pode também ser encarado, nas palavras de Rhoda Howard-Hassmann, como “absolutismo cultural”.⁵⁵

O que se observa, a partir do olhar de Donnelly e seu confronto teórico com as declarações sobre direitos humanos publicadas pela Associação Americana de Antropologia nos idos de 1947, é a insuficiência da defesa da cultura como padrão moral de proteção aos direitos. Como afirma o professor americano, dizer que um

⁵¹ Ibidem. Tradução livre: “nós precisamos distinguir o fato de uma relatividade cultural – culturas diferem frequentemente de forma drástica, através do tempo e do espaço – de uma doutrina de relativismo cultural, a qual imbui à cultura forças prescritivas primordiais”.

⁵² Ibidem. Tradução livre: “o que nós podemos chamar de metodologia do relativismo cultural – uma perspectiva analítica, popular entre os antropólogos da metade do século vinte – defende uma análise radical não julgadora de culturas como um antidoto para o inconsciente, e muitas vezes consciente, preconceitos enraizados em descrever e julgar outras sociedades modernas, de acordo com categorias e valores ocidentais”.

⁵³ Ibidem. “What we can call substantive cultural relativism is a normative doctrine that roots the legitimacy of social practice in culture”.

⁵⁴ Ibidem. Donnelly afirma que “practice is to be evaluated entirely by the standards of the culture in question”. Isto é, “a prática deve ser avaliada totalmente de acordo com os padrões da cultura em questão”.

⁵⁵ Howard-Hassmann apud Donnelly. Part II, Chapter 7, part 1. – “culture provides absolute standards of evaluation; whatever a culture says is right is right (for those in that culture)”.

valor ou prática desenvolvida em um local A torna-a inaplicável em um local B é assumir uma duvidosa reivindicação filosófica que presume a impossibilidade de adaptação e aprendizagem moral exceto em culturas fechadas.⁵⁶ A afirmação apresenta certo perigo, pois defende uma “infalibilidade moral da cultura”⁵⁷. O perigo se dá, pois, “substantive cultural relativism risks reducing ‘right’ to ‘traditional’, ‘good’ to ‘old’, and ‘obligatory’ to habitual”⁵⁸.

Além do mais, o absolutismo cultural não faz nenhuma distinção entre culturas intolerantes, e até genocidas, das culturas tolerantes.⁵⁹ Donnelly atenta ao fato de a cultura não ser estática e imutável, muito menos homogênea e consensual, a cultura não é destino, é fruto de elementos vitoriosos que se sobressaíram através do poder⁶⁰.

Com a intensão de entender melhor as relações de poder que permeiam a discussão sobre cultura, Donnelly discorre sobre a política do relativismo cultural. Estabelece, num primeiro momento, que a cultura não é só elemento de diversidade, mas de contestação e, portanto, permeia um amplo espaço de prática político-cultural.⁶¹ Na lição dos teóricos L. Bell, A. J. Nathan e I. Peleg,

“culture is not a given, but rather a congeries of ways of thinking, believing, and acting there are constantly in the state of being produced; it is contingent and always unstable, specially as the forces of ‘modernity’ have barreled down upon most people throughout the world over the course of the twentieth century”⁶²

Essa definição corrobora com o entendimento de conflito apontado por Donnelly, e reforça a afirmativa de que o relativismo cultural está o tempo todo “perturbando” a realidade do poder e da política⁶³. Em vista disso, o autor atenta que,

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem. Termo original: “moral infallibility of culture”.

⁵⁸ Ibidem. Tradução livre: “O relativismo cultural substantivo arrisca a reduzir o ‘certo’ ao ‘tradicional’, o ‘bom’ ao ‘velho’ e o ‘obrigatório’ ao ‘habitual’”.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem. “Culture is not destiny – or, to extent that it is, that is only because victorious elements in a particular society have used their power to make a particular, contingent destiny”.

⁶¹ Gupta, Akhil, e Ferguson, James Apud Donnelly, Jack, Part II, Chapter 7, part 1, sec. B

⁶² L. Bell, A. J. Nathan e I. Peleg Apud Donnelly, Jack. Part II, Chapter 7, part 1, sec. B. Tradução livre: “a cultura não é um dado, mas sim um conglomerado de formas de pensar, acreditar e agir, que estão constantemente em estado de produção; é contingente e sempre instável, especialmente quando as forças da ‘modernidade’ recaem sobre a maioria das pessoas ao redor do mundo, no curso do século XX”.

⁶³ Ibidem, Part II, Chapter 7, part 1, sec. B. Expressão original: “troubling realities of power and politics”.

“arguments of cultural relativism are far too often made by (or on behalf of) economic and political elites that have long since left traditional culture behind. Even when this represents an admirable effort to retain or recapture cherished traditional values, it is at least ironic to see ‘Westernized’ elites warning against the values and practice they have adopted.”⁶⁴

Ainda salienta que:

“relativist arguments become particularly perverse when they support a small elite that has arrogated to itself the ‘right’ to speak for ‘its’ culture or civilization while imposing its own self-interested views and practices on the boarder society, invoking cultural relativism abroad while ruthlessly trampling on local customs”⁶⁵

Isso mostra o quão perverso podem ser os argumentos relativistas para perpetuar não a proteção dos direitos humanos, mas a sua violação⁶⁶. O autor exemplifica atitudes elitistas, sustentadas por argumentos relativistas, perpetuadas principalmente por lideranças, tanto de pequenas comunidades tradicionais, quanto de grandes centros urbanos.

Por fim, Donnelly esclarece porque os argumentos relativistas ainda persistem, utilizando seis premissas sucintas. A primeira reconhece que a maioria dos indivíduos comumente considera essencial, para a defesa e realização de direitos, os costumes e normas dos seus países de origem, os quais nem sempre estão de acordo com a normativa internacional dos direitos humanos, ensejando assim, argumentos relativistas.⁶⁷

Em segundo lugar, o ator exemplifica, como fator preponderante para a perpetuação do discurso relativista, as parcas e mal formuladas políticas internacionais de proteção aos direitos humanos. A terceira premissa se volta à herança colonialista, já que os líderes africanos, asiáticos, muçulmanos e até latino americanos se insurgem contra a pressão externa de seus antigos colonizadores.

⁶⁴ Ibidem. Tradução livre: “Os argumentos do relativismo cultural são, muitas vezes, formulados por (ou em benefício de) elites econômicas e políticas que há tempos deixaram a cultura tradicional para trás. Mesmo quando isso representa um esforço admirável em reter ou recapturar adoráveis valores tradicionais, é no mínimo irônico enxergar as elites ocidentais alertando contra praticas e valores adotados por eles mesmos”.

⁶⁵ Ibidem. Tradução livre: “argumentos relativistas tornam-se particularmente perversos quanto apoiam uma pequena elite que se auto derogou o ‘direito’ de falar sobre a ‘sua’ cultura ou civilização ao mesmo tempo em que impõe seus próprios interesses e praticas à sociedade em geral, invocando internacionalmente o relativismo cultural ao mesmo tempo em que atropela, impiedosamente costumes locais”

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem, Part II, Chapter 7, part 1, sec. C

Até porque, “when international pressures exceed the bounds of the overlapping consensus, or are deeply coercive, that sensitivity often becomes (justifiably) very intense”⁶⁸

Além disso, como quarta premissa, considera-se que os argumentos relativistas podem refletir uma noção equivocada de inclusão, baseada na ideia de que valores ou práticas culturais podem ser universais somente se a maioria dos grupos contribuírem para sua formulação.⁶⁹ Não se pode esquecer que tais argumentos estão frequentemente enraizados no desejo de expressar o orgulho nacionalista ou regional, corroborando assim, para sua perpetuação⁷⁰.

Como sexta premissa, Donnelly atenta à crença de que estes argumentos são instrumentos eficazes para a promoção internacional e o reconhecimento dos direitos humanos e, por isso, continuam a ser utilizados.⁷¹ Com a finalidade de embasar ainda mais seus argumentos, Donnelly se utiliza da classificação de Daniel Bell, no tocante à construção de estratégias de implementação dos direitos humanos em locais tradicionais, quais sejam:

“1) is ‘more likely to lead to long term commitment to human rights’; 2) ‘may shed light on a group most likely to bring about desirable social and political change’; 3) ‘allows the human rights activists to draw on the most compelling justifications’; 4) ‘may shed light on the appropriate attitude to be employed by human rights activists’; 5) ‘may also make one more sensitive to the possibility of alternative’ mechanisms for protecting rights.”⁷²

Neste diapasão, o pensamento de Donnelly esclarece e exemplifica várias formas de relativismo e o porquê que esta teoria está, a todo o momento, discutindo e confrontando os valores universalistas em âmbito internacional. Além disso, o autor apresenta críticas ao relativismo forte, demonstrando suas fragilidades e malefícências argumentativas.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ibidem. Donnelly afirma: “culturalist arguments may reflect a misplaced notion of inclusiveness based on the idea that values and practices can be considered universal only if all major groups contributed to their formulation”.

⁷⁰ Ibidem. No original: “arguments of relativism are often rooted in a desire to express and foster, national, regional, cultural or civilizational pride”.

⁷¹ Ibidem. “the belief that such arguments have instrumental efficacy in promoting internationally recognized human rights helps to sustain them”.

⁷² Bell, Daniel Apud Donnelly, Jack. Tradução livre: “1) é mais suscetível de conduzir a um longo termo de compromisso com os direitos humanos; 2) pode inspirar grupos mais suscetíveis a provocar mudanças sociais e políticas desejáveis; 3) permite aos ativistas de direitos humanos a delinear as mais convincentes justificativas; 4) inspira os ativistas de direitos humanos a terem atitudes apropriadas; 5) pode sensibilizar ainda mais a possibilidade de mecanismos alternativos para proteção de direitos.”

Em vista disso, com o objetivo de propor uma alternativa para proteção dos direitos humanos sem olvidar da cultura, serão explicitados no próximo ponto deste trabalho, elementos teóricos que defendem uma visão multicultural dos direitos humanos, sob o marco teórico de Boaventura de Sousa Santos. São explicitados primeiramente os conflitos que permeiam o discurso protetivo de direitos humanos para, posteriormente explicar os conceitos de globalização. Por fim, serão abordadas teses, formuladas pelo sociólogo português no intuito de desenvolver conceitos basilares, que permitam utilizar os direitos humanos como guia emancipatório.

3.2 MULTICULTURALISMO: UMA ALTERNATIVA AO RELATIVISMO CULTURAL

A partir da segunda metade do século XX, os direitos humanos foram considerados pelos diversos marcos ideológicos (da esquerda aos conservadores) como política da Guerra Fria⁷³, por legitimarem uma série de violações de direitos verificadas tanto ao lado liderado pelos Estados Unidos da América, quanto ao lado da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. Visto isso, o termo direitos humanos foi rechaçado pelos movimentos progressistas, por não apresentar, na prática, contribuição efetiva para uma política emancipatória⁷⁴.

Segundo Boaventura, “com a crise aparentemente irreversível destes projetos de emancipação, essas mesmas forças progressistas recorrem hoje aos direitos humanos para reinventar a linguagem da emancipação”.⁷⁵ De acordo com o autor, para identificar se o discurso dos direitos humanos corrobora para com a política emancipatória e progressista é preciso, primeiramente, esclarecer as “tensões dialéticas”⁷⁶ presentes na modernidade ocidental.

⁷³ SANTOS, Boaventura de Sousa. Uma concepção multicultural de direitos humanos. Lua Nova [online]. 1997, n.39, pp. 105-124. ISSN 0102-6445. <http://www.scielo.br/pdf/ln/n39/a07n39.pdf>

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ibidem.

Assim, as três tensões identificadas por Boaventura se exprimem entre a regulação social e a emancipação social; entre o Estado e a sociedade civil; entre o Estado-nação e a globalização.

Como crise de regulação social⁷⁷ entende-se a crise do dito “Estado-Providência”⁷⁸, o qual se mostrou impossibilitado em gerir a “compatibilidade (e até complementariedade) entre crescimento econômico e políticas sociais, entre acumulação e legitimação, ou mais amplamente, entre capitalismo e democracia”⁷⁹. Já a crise da emancipação social se dá na necessidade da reinvenção do próprio conceito de emancipação, superando o entendimento moderno e adaptando-o à realidade contemporânea.⁸⁰

Compreensível, portanto, a afirmativa de que ambas as crises ocorrem simultaneamente, diferentemente do que ocorria até meados da década de sessenta, quando a crise regulatória fortalecia as políticas emancipatórias.⁸¹ Nas palavras de Boaventura, “a política dos direitos humanos, que foi simultaneamente uma política regulamentadora e uma política emancipadora, está armadilhada nesta dupla crise, ao mesmo tempo que é sinal do desejo de a ultrapassar”.⁸²

A tensão entre Estado e sociedade civil, por outro lado, se apresenta na relação de interligação de um com o outro⁸³. Entende-se por Estado, a partir da lição

⁷⁷ Santos, Boaventura de Sousa. Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 67 - “A crise de regulação social ocorre para substituir uma forma de regulamentação centrada no Estado por outra em que o Estado é um sócio”.

⁷⁸ Santos, Boaventura de Sousa, “Estado, sociedade, políticas sociais: o caso da política de saúde”, 1987: Revista Crítica de Ciências Sociais, 23, 13-74. http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Estado_Sociedade_Politicas_Sociais_RCCS23.PDF - “O conceito de Estado-Providência (...) designa a forma política do Estado nos países capitalistas avançados num período em que o socialismo deixa de estar na agenda do curto e médio prazo. (...) O Estado-Providência é resultado de um compromisso, ou de um certo pacto teorizado no plano econômico por Keynes, entre o Estado, o capital e o trabalho, nos termos do qual os capitalistas renunciam a parte da sua autonomia e dos seus lucros (no curto prazo, não no médio prazo) e os trabalhadores a parte das suas reivindicações (as que respeitam à subversão da sociedade capitalista e à sua substituição pela sociedade socialista). Esta dupla renúncia é gerida pelo Estado.

⁷⁹ Ibidem, p. 15-16.

⁸⁰ Santos, Boaventura de Sousa. Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 18. - “(...) alguns pensam que não tem sentido falar de emancipação social (...). Nós, ao contrário, pensamos que é preciso continuar com a ideia de emancipação social; no entanto, o problema é que não podemos continuar pensando-a em termos modernos, pois os instrumentos que regulam a discrepância entre reforma e revolução, entre experiências e expectativas, entre regulação e emancipação, essas formas modernas, estão hoje em crise”.

⁸¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. Uma concepção multicultural de direitos humanos. Lua Nova [online]. 1997, n.39, pp. 105-124. ISSN 0102-6445. <http://www.scielo.br/pdf/ln/n39/a07n39.pdf> p.106.

⁸² Ibidem.

⁸³ Santos. Boaventura de Sousa. Pela mão de Alice. O social e o Político na Pós-Modernidade. Porto: Edições Afrontamento, 1994. p. 118. “O Estado, enquanto realidade construída, é a condição

de Boaventura, o ente advindo da modernidade, o qual se organiza a partir da ideia de soberania, unidade, organização jurídica una e formal. Em contrapartida, a sociedade civil se caracteriza por meio do domínio das relações sociais de interesse (econômicos e privados), da vida econômica e das particularidades.⁸⁴ Segundo o autor,

“o dualismo Estado/sociedade civil nunca foi inequívoco e, de facto mostrou-se, à partida, prenhe de contradições e sujeito a crises constantes. Para começar, o princípio da separação entre Estado e sociedade civil engloba tanto a ideia de um Estado mínimo como a de um Estado máximo, e a ação estatal é simultaneamente considerada um inimigo potencial da liberdade individual e como a condição para o seu exercício. O Estado, enquanto realidade construída, é a condição necessária da realidade espontânea na sociedade civil”.⁸⁵

Sendo assim, ao mesmo tempo em que o Estado, num primeiro momento, figura como violador da liberdade (Estado absolutista/totalitário) ensejando uma atuação de Estado mínimo, num segundo momento torna-se principal garantidor de direitos (Estado Social), atuando como Estado máximo. Essa tensão permeia, também, os direitos humanos, principalmente quando se trata da afirmação e da luta por direitos.⁸⁶

A terceira e última tensão abordada por Boaventura se verifica entre o Estado-nação e a globalização. O sociólogo explicita as contradições entre o modelo político moderno, o qual abrange o conceito de soberania exercida pelo Estado-nação, e o sistema globalizado de coexistência interestatal, cuja característica se apresenta nas relações internacionais entre Estados soberanos.⁸⁷ No entanto, o

necessária da realidade espontânea da sociedade civil. O pensamento setecentista está totalmente imbuído desta contradição dado ao libertar a atividade econômica das regras corporativas do *ancien régime* não pressupõe, de modo nenhum, que a economia moderna dispense uma ação estatal esclarecida”.

⁸⁴ Santos, Boaventura de Sousa. Pela mão de Alice. O social e o Político na Pós-Modernidade. Porto: Edições Afrontamento, 1994. p. 117. - “A modernidade do Estado constitucional do século XIX é caracterizada pela sua organização formal, pelo seu sistema jurídico unificado e centralizado, convertido em linguagem universal por meio da qual o Estado comunica com a sociedade civil. Esta, ao contrario do Estado, é concebida como o domínio da vida econômica, das relações sociais espontâneas orientadas pelos interesses privados e particularíssimos”.

⁸⁵ Ibidem p. 118.

⁸⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. Uma concepção multicultural de direitos humanos. Lua Nova [online]. 1997, n.39, pp. 105-124. ISSN 0102-6445. <http://www.scielo.br/pdf/ln/n39/a07n39.pdf> - “enquanto a primeira geração de direitos humanos (os direitos civis e políticos) foi concebida como uma luta da sociedade civil contra o Estado, considerado como principal violador potencial dos direitos humanos, a segunda e terceira gerações (direitos econômicos e sociais e culturais, da qualidade de vida, etc) pressupõem que o estado seja o principal garante dos direitos humanos”.

⁸⁷ Ibidem p. 106.

sistema internacional apresenta uma configuração um tanto quanto anárquica, uma vez que a normativa internacional se caracteriza como uma legalidade tênue.⁸⁸

O autor indaga com sabedoria a possibilidade da regulamentação social e da emancipação social serem abordadas em âmbito internacional, vindo a caracterizar uma sociedade civil global, culminando no reconhecimento mundial da proteção dos direitos humanos.⁸⁹ Em contrapartida, afirma que,

“a tensão, porem, repousa, por um lado, no fato de, tanto as violações dos direitos humanos, como as lutas em defesa deles continuarem a ter uma decisiva dimensão nacional, e, por outro lado, no fato de, em aspectos circunstanciais, as atitudes perante os direitos humanos assentarem em pressupostos culturais específicos. A política dos direitos humanos é basicamente uma política cultural.”⁹⁰

Evidencia-se, assim, que a teoria multicultural desenvolvida por Boaventura visa ao esclarecimento da possibilidade de efetivação dos direitos humanos através de uma política progressista que, mesmo aplicada em âmbito global, possua legitimidade local⁹¹. Visto isso, faz-se necessário estabelecer um conceito próprio de globalização, para, posteriormente, debater os direitos humanos como “guia emancipatório.”⁹²

Nesse sentido, refutando a possibilidade de conceituação de globalização através da análise econômica mundial, Boaventura busca se aproximar dos meandros sociais, políticos e culturais. Atenta ao fato de que, em verdade, não se pode afirmar a existência de uma só globalização, pois, considerando a derivação do conceito das relações sociais humanas, estas possibilitarão diferentes resultados e fenômenos e, portanto, várias globalizações.⁹³

⁸⁸ Ibidem, p. 106. “O sistema interestatal foi sempre concebido como uma sociedade mais ou menos anárquica, regida por uma legalidade muito tênue”.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Ibidem - “o meu objetivo é desenvolver um quadro analítico capaz de reforçar o potencial emancipatório da política dos direitos humanos no duplo contexto da globalização, por um lado, e da fragmentação cultural e da política de identidades, por outro.”

⁹² Boaventura dedica, no artigo supracitado (Uma concepção multicultural de direitos humanos), um tópico específico para a construção de um conceito próprio de globalização, e em seguida, delineia os conceitos básicos que possibilitam a discussão sobre direitos humanos como guia emancipatório.

⁹³ Ibidem, - “Aquilo que habitualmente designamos por globalização são, de fato, conjuntos diferenciados de relações sociais; diferentes conjuntos de relações sociais dão origem a diferentes fenômenos de globalização. Nestes termos, não existe estritamente uma entidade única chamada globalização; existem, em vez disso, globalizações; em rigor, este termo só deveria ser usado no plural”.

Não se pode olvidar, ainda, o fator conflituoso que permeia as relações sociais humanas. A existência destes conflitos permite que os conceitos de globalizações sejam imbuídos e carregados do discurso vencedor, impossibilitando a apresentação de contrapartida pelo discurso dos vencidos. Nas palavras do autor, “as globalizações envolvem conflitos e, por isso, vencedores e vencidos. Frequentemente, o discurso sobre globalização é a história dos vencedores contada pelos próprios”.⁹⁴ Esta afirmativa de Boaventura remete aos ensinamentos de Walter Benjamin⁹⁵, em sua sexta tese sobre o conceito de história, e expõe a preocupação do sociólogo português em delimitar as globalizações como atos de dominação de um grupo pelo outro.

Devido a esse embate conflituoso, Boaventura define um conceito próprio de globalização sem deixar de considerar o processo de luta identificado nas relações sociais.⁹⁶ Para ele, “a globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local consegue estender a sua influência a todo globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival.”⁹⁷

A partir daí, explicita os dois pressupostos mais importantes identificados no conceito de globalização, quais sejam, a ideia de que não há globalização genuína atrelada à ideia de que a globalização pressupõe a localização⁹⁸. Afirmar que o mundo atual é globalizado é também afirmar que é dotado de localismos definidos. A nomenclatura globalização apenas se consolida por conta da hegemonia do

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Benjamin, Walter Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232. Tese 6: “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.”

⁹⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. Uma concepção multicultural de direitos humanos. Lua Nova [online]. 1997, n.39, pp. 105-124. ISSN 0102-6445. <http://www.scielo.br/pdf/ln/n39/a07n39.pdf> p. 108. “Na verdade, a vitória é aparentemente tão absoluta que os derrotados acabam por desaparecer totalmente de cena”.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Ibidem. p. 108 - “aquilo a que chamamos globalização é sempre a globalização bem sucedida de determinado localismo. (...) Não existe condição global para a qual não consigamos encontrar uma raiz local, uma imersão cultural específica.”

discurso, o qual insiste em delimitar a história dos vencedores por sobre a dos vencidos.⁹⁹

Inúmeros são os exemplos citados para explicitar o caráter globalizante de uma língua, um comportamento, um estilo estético ou artístico. Fato é que, quanto mais globalizado um costume, comida ou cultura, tanto mais localizado encontra-se o costume, comida ou cultura divergentes, pois dotados de particularismos. O exemplo mais emblemático abordado pelo autor se debruça na singularidade de um bolinho de bacalhau português frente à popularidade global de uma pizza.¹⁰⁰

Outra característica típica do comportamento globalizado se expressa na compressão do tempo-espço. Para Boaventura, a compressão do tempo-espço se mostra no “processo social pelo qual os fenômenos se aceleram e difundem pelo globo”.¹⁰¹ Atenta, ainda, à importância em se analisar esses fenômenos a partir da compreensão das relações de poder, pois todo comportamento globalizado o é a partir de uma aceitação hegemônica.

Visando maior compreensão dos grupos sociais que controlam o discurso de compressão do tempo-espço, o autor apresenta três exemplos bem definidos: o primeiro é composto por “capitalistas transnacionais”, isto é, empresários e grandes executivos que manipulam e controlam o tempo-espço; o segundo por refugiados e trabalhadores migrantes, subordinados ao discurso hegemônico e, portanto, à margem do controle do tempo-espço; por fim, “entre os executivos das empresas multinacionais e os emigrantes e refugiados, os turistas representam um terceiro modo de produção da compressão tempo-espço”.¹⁰²

A identificação dessas várias formas de globalização não confere possibilidade para uma definição una e concisa, pois, como já afirmado supra, a realidade mundial é permeada por globalizações¹⁰³. Dessa forma, Boaventura desenvolve quatro conceitos que compõem a dualidade de globalização hegemônica e globalização contra hegemônica.

Para compor o conceito de globalização hegemônica, ou seja, o discurso imposto e perpetuado pelos vencedores, o autor determina duas formas distintas de

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Ibidem. “à medida que se globaliza o hambúrguer ou a pizza, localiza-se o bolo de bacalhau português ou a feijoada brasileira no sentido de que serão cada vez mais vistos como particularismos típicos da sociedade portuguesa ou brasileira”.

¹⁰¹ Ibidem, p. 109.

¹⁰² Ibidem, p. 109.

¹⁰³ Ibidem, p. 107

globalização, quais sejam, o localismo globalizado e o globalismo localizado. Entende-se como localismo globalizado “o processo pelo qual determinado fenômeno local é globalizado com sucesso, seja a atividade mundial das multinacionais, (...) a globalização do fast food americano ou da sua música popular”.¹⁰⁴ Já o globalismo localizado é definido como “o impacto específico de práticas e imperativos transnacionais nas condições locais, as quais são, por essa via, desestruturadas de modo a responder a esses imperativos transnacionais”.¹⁰⁵ Ou seja, os globalismos localizados são exemplificados em zonas de livre comércio, no turismo realizado em locais de grande importância religiosa, histórica ou natural.

Tal divisão explicita claramente o modo de organização do mundo através da imposição do poder. Afirma Boaventura,

“a divisão internacional da produção da globalização assume o seguinte padrão: os países centrais especializam-se em localismos globalizados, enquanto aos países periféricos é imposta a escolha de globalismos localizados. O sistema-mundo é uma trama de globalismos localizados e localismos globalizados”¹⁰⁶

Em contrapartida, como fundamento da globalização contra hegemônica, tecem-se dois conceitos importantes, o de cosmopolitismo e o de patrimônio comum da humanidade. Como cosmopolitismo, entende-se a confluência de forças dos grupos subordinados, que se organizam internacionalmente para defenderem interesses comuns, geralmente contra o discurso hegemônico imperialista e contra os valores capitalistas.¹⁰⁷ Em definição, Boaventura exemplifica,

“as atividades cosmopolitas incluem, entre outras, diálogos e organizações Sul-Sul, organizações mundiais de trabalhadores (a Federação Mundial de Sindicatos e a Confederação Internacional dos Sindicatos Livres), filantropia transnacional Norte-Sul, redes internacionais de assistência jurídica alternativa, organizações transnacionais de direitos humanos, redes mundiais de movimentos feministas, organizações não governamentais (ONGs) transnacionais de militância anticapitalista, (...)”¹⁰⁸

Por fim, o autor recorre ao conceito de patrimônio comum da humanidade. Para ele, o patrimônio comum da humanidade se reporta a assuntos de interesse

¹⁰⁴ Ibidem, p. 109.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 110.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 110

¹⁰⁸ Ibidem.

comum, como o meio ambiente saudável, a preservação de grandes reservas naturais, a sustentabilidade da vida humana na Terra¹⁰⁹. Esses dois conceitos compõem a resistência de uma globalização contra hegemônica. Nas palavras de Boaventura, “as lutas e as coligações em torno do cosmopolitismo e do patrimônio comum da humanidade demonstram que aquilo a que chamamos globalização é na verdade um conjunto de arenas de lutas transfronteiriças”¹¹⁰

Por fim, Boaventura define que, a globalização hegemônica, composta pelos localismos globalizados e os globalismos localizados, caracteriza também a chamada globalização de cima para baixo. Do contrário, a globalização contra hegemônica, composta pelo cosmopolitismo e pelo patrimônio comum da humanidade, é expressão sinônima de uma globalização de baixo para cima.¹¹¹

Após a definição dos conceitos de globalização passa-se à discussão do porque os direitos humanos, na teoria desenvolvida por Boaventura, devem ser considerados como guia emancipatório.

Primeiramente, há que se considerar a possibilidade da concepção de direitos humanos servir tanto ao discurso globalizado hegemônico, quanto ao contra hegemônico.¹¹² Para tanto, faz-se mister delinear a atuação e a aplicabilidade de uma globalização contra hegemônica. Quando indagado sobre a distinção das diversas formas de multiculturalismo, Boaventura assim o pensamento contra hegemônico.

“Uma das formas de pensar a globalização contra hegemônica, é pensar em modos alternativos de pensar, é pensar em culturas alternativas, em conhecimentos alternativos, os quais só podem, naturalmente, ser reconhecidos se tomarmos uma atitude de multiculturalismo ativo e progressista”¹¹³

Em contraposição ao multiculturalismo ativo e progressista, Boaventura explicita claramente o porquê dos direitos humanos multiculturais, tendo em vista o insucesso universalista. Assim, afirma que:

¹⁰⁹ Ibidem, p. 111

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Ibidem. “Neste contexto é inútil distinguir entre globalização de cima para baixo e globalização de baixo pra cima, ou entre globalização hegemônica e globalização contra hegemônica. O que eu denomino de localismo globalizado e globalismo localizado são globalizações de cima para baixo; cosmopolitismo e patrimônio comum da humanidade são globalizações de baixo para cima”.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ Santos, Boaventura de Sousa. Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento. Entrevista ao Currículo sem Fronteiras, vínculo Sem Fronteiras, v.3, n.2, pp.5-23, Jul/Dez 2003. <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/curriculosemfronteiras.pdf>

“enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado – uma forma de globalização de cima para baixo. Serão sempre um instrumento do “choque de civilizações” (...), ou seja, como arma do Ocidente contra o resto do mundo (**The West against the rest**). A sua abrangência global será obtida à custa da sua legitimidade local. Para poderem operar como forma de cosmopolitismo, como globalização de baixo para cima ou contra hegemônica, os direitos humanos tem de ser reconceitualizados como multiculturais. O multiculturalismo, tal como eu o entendo, é pré-condição de uma relação equilibrada e mutuamente potenciadora entre a competência global e a legitimidade local, que constituem os dois atributos de uma política contra hegemônica de direitos humanos no nosso tempo.”¹¹⁴

Aponta-se, a partir daí, a ineficiência de aplicabilidade da teoria universalista, descrita como um discurso que possibilitou diversas violações de direitos desde sua positivação no pós Segunda Guerra.¹¹⁵ Encontra-se, contudo, também em defesa dos direitos humanos, grande resistência e ativismo por parte de Organizações Não Governamentais e coletividades, duramente reprimidos. Conforme afirma Boaventura:

“Os objetivos políticos de tais lutas são frequentemente explicita ou implicitamente anticapitalistas, Gradualmente foram-se desenvolvendo discursos e práticas contra hegemônicos de direitos humanos, foram sendo propostas concepções não ocidentais de direitos humanos, foram-se organizando diálogos interculturais de direitos humanos. Neste domínio, a tarefa central da política emancipatória do nosso tempo consiste em transformar a conceptualização e prática dos direitos humanos de um localismo globalizado num projeto cosmopolita”¹¹⁶

Sob a perspectiva de possibilitar uma teoria multicultural e emancipatória de direitos humanos, visando uma abrangência mais justa em relação aos casos concretos, Boaventura expõem cinco teses necessárias para uma teoria emancipatória dos direitos humanos. A primeira aponta, justamente, a superação da dicotomia entre universalismo e relativismo cultural, pois tanto um quanto o outro apresentam “atitudes filosóficas incorretas”¹¹⁷ Além do mais, o autor expõem sabiamente a necessidade de se estabelecer “critérios políticos para distinguir

¹¹⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. Uma concepção multicultural de direitos humanos. Lua Nova [online]. 1997, n.39, pp. 105-124. ISSN 0102-6445. <http://www.scielo.br/pdf/ln/n39/a07n39.pdf> p. 112, grifo próprio.

¹¹⁵ Ibidem, p. 113.

¹¹⁶ Ibidem, p. 113.

¹¹⁷ Ibidem, p. 114.

política progressista de política conservadora, capacitação de desarme, emancipação de regulação”.¹¹⁸

A maior crítica ao relativismo cultural é a de que a teoria,

“pode evoluir para um diálogo competitivo entre culturas diferentes sobre os princípios de dignidade humana, é imperioso que tal competição induza as coligações transnacionais a competir por valores ou exigências máximos, e não por valores ou exigências mínimos”¹¹⁹

Em segunda premissa, Boaventura aponta a necessidade de se considerar no rol primordial dos direitos humanos as diferentes concepções de dignidade. Assim, cada cultura protegerá sua própria concepção de dignidade. É explicitamente importante, para tanto, “identificar preocupações isomórficas entre diferentes culturas”.¹²⁰

O terceiro elemento necessário para uma concepção multicultural dos direitos humanos se mostra na incompletude das culturas, já que esta “provém da própria existência de uma pluralidade de culturas (...). A ideia de completude está na origem de um excesso de sentido de que parecem enfermar todas as culturas (...)”.¹²¹ Quanto mais cientes desta incompletude cultural, maiores as chances de se consolidar o multiculturalismo.

Neste diapasão, faz-se necessária a delimitação de um conceito abrangente de dignidade humana. Conforme já apreciado na segunda premissa, Boaventura reconhece que todas as culturas possuem um conceito de dignidade humana, resta apenas “definir qual delas propõe um círculo de reciprocidade mais amplo”.¹²²

Ademais, como quinta premissa, o autor sugere uma visão horizontal entre os princípios da igualdade e da diferença, já que em sua visão todas as culturas tendem a hierarquizar indivíduos a partir destes princípios. Visto isso, afirma que “os dois princípios não se sobrepõem necessariamente e, por esse motivo nem todas as igualdades são idênticas e nem todas as diferenças são desiguais”.¹²³

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ Ibidem.

¹²² Ibidem, p. 115.

¹²³ Ibidem.

Por fim, Boaventura aspira conceituar uma teoria multicultural de direitos humanos que consiga confluir localismos sem incorrer na ineficiência universal. Nas palavras do autor,

“estas são as premissas de um diálogo intercultural sobre a dignidade humana que pode levar, eventualmente, a uma concepção mestiça de direitos humanos, uma concepção que, em vez de recorrer a falsos universalismos, se organiza como uma constelação de sentidos locais, mutualmente inteligíveis, e que se constitui em redes de referências normativas capacitantes”¹²⁴

Dessa forma, ao apresentar o pensamento de Boaventura de Sousa Santos, buscou-se não só refutar o ideário de um relativismo forte, apresentado sucintamente no item anterior, mas conceber uma alternativa a este, sem deixar de olvidar as especificidades culturais dos povos.

No entanto, apesar de defender uma finalidade em comum (a superação da dicotomia entre universalismo e relativismo) Boaventura constrói sua teoria por caminhos diferentes, distinguindo-se de Joaquín Herrera Flores pelos meios analisados para atingir o mesmo fim. Visto isso, no próximo capítulo será abordado, portanto, o pensamento do filósofo espanhol como marco metodológico e teórico escolhido para refletir sobre a superação dicotômica entre universalistas e relativistas.

4. UMA ANÁLISE VOLTADA À SUPERAÇÃO DA DICOTOMIA ENTRE UNIVERSALISMO E RELATIVISMO

Depois de discutir os elementos teóricos das teorias universalista e relativista, apresentar algumas críticas e alternativas, busca-se, neste capítulo, aporte no pensamento de Joaquín Herrera Flores. A teoria crítica desenvolvida pelo filósofo espanhol foi escolhida como marco teórico que vislumbra a superação da dicotomia entre o universalismo e o relativismo.

Num primeiro momento, pretende-se discorrer acerca da complexidade dos direitos humanos. Sob o escopo teórico de Herrera Flores, serão apresentados

¹²⁴ Ibidem.

conceitos de complexidade cultural, empírica, jurídica, científica, filosófica e política dos direitos humanos, levando em conta os conflitos sociais contemporâneos. Ainda, serão apresentados conceitos condicionantes, necessários para o entendimento e existência da teoria crítica de direitos humanos.

Busca-se discutir novas perspectivas teóricas que corroborem com a formação desta teoria crítica, pautada no contexto de práticas sociais emancipadoras. Por fim, discorre-se sobre o conceito de racionalidade de resistência, finalizando a análise da teoria crítica. Assim, apresenta-se um viés teórico voltado à superação da dicotomia entre universalismo e relativismo.

4.1 A COMPLEXIDADE DOS DIREITOS HUMANOS

Joaquín Herrera Flores, com o objetivo de aprofundar o pensamento sobre a complexidade dos direitos humanos, estabelece sete perspectivas diferentes que visam à análise dos direitos humanos como fenômeno cultural, empírico, jurídico, científico, filosófico, político e econômico.

A complexidade cultural dos direitos humanos advém do limiar tênue entre os pensamentos universais e as premissas culturais. Visto isso, quando se trata de direitos humanos, não se pode olvidar que estes “*nasceram no Ocidente* como resposta às relações sociais e filosóficas que pressupunham a consciência da expansão global de um novo modo de relação social baseada na constante acumulação de capital”.¹²⁵ O autor parte, portanto, da premissa de que os direitos humanos são fruto do pensamento capitalista (do acúmulo de capital) e considera o indivíduo detentor de direitos abstratos.

Herrera Flores atenta à recorrência do debate sobre a “condição humana” a partir do século XVI até a contemporaneidade, tendo como ápice a designação do indivíduo como detentor de direitos humanos universais. Não deixa de enaltecer, ainda, a importância da Declaração Universal dos Direitos Humanos como mecanismo de luta pelo “processo de humanização da humanidade”.¹²⁶ No entanto,

¹²⁵ Herrera Flores, Joaquín. A (re)invenção dos direitos humanos. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 42.

¹²⁶ Ibidem.

reafirma que, apesar de importante, o conteúdo desse documento está calcado em fundamentos ideológicos ocidentais. Quanto a essa afirmação, Herrera Flores salienta:

“essa constatação não retira nenhum pouco a importância do texto, mas nos ajuda a colocá-lo em seu contexto concreto, no qual, em momentos posteriores, pode nos servir para explicar algumas das dificuldades que encontramos para sua implementação prática. Não podemos analisar os direitos humanos de fora de seus contextos ocidentais. Entretanto, também não devemos esquecer sua enorme capacidade de gerar esperanças na luta contra as injustiças e explorações que sofre grande parte da humanidade”¹²⁷

Essas lutas contra as injustiças de que fala o autor permitem que se defenda um conceito universal dos direitos humanos, uma vez que, as premissas encontradas no texto da Declaração servem de base para o desenvolvimento de mecanismos jurídicos e políticos, voltados à defesa de uma vida digna. Contudo, por mais que o conceito de direitos humanos tenha se espalhado ao redor do globo como “mínimo ético necessário para se lutar pela dignidade”¹²⁸, são evidentes os conflitos travados entre a normativa internacional e a diversidade cultural.

Nessa vereda, Herrera Flores afirma que,

“é fácil ver a complexidade dos direitos, pois em grande quantidade de ocasiões tentam se impor em face de concepções culturais que nem sequer têm em sua bagagem linguística o conceito de direito (como é o caso de inumeráveis cosmovisões de povos e nações indígenas)”.¹²⁹

Mesmo havendo essa discrepância de imposição de conceitos normativos à culturas não familiarizadas com a norma em si, os direitos humanos, da forma universal versada na Declaração de 1948, se justificam em premissas empíricas, delimitadas pelo autor da seguinte forma: “os seres humanos *têm* todos os direitos reconhecidos nos textos internacionais pelo mero fato de *haver nascido*. Os direitos se apresentam como um *fato* que já existe, dado de uma vez por todas”¹³⁰.

Apesar da *beleza* que a universalidade pode conferir, para justificar a complexidade empírica dos direitos, Herrera Flores aponta para o fato de que nem todos os seres humanos possuem as condições de vida descritas como necessárias

¹²⁷ Ibidem, p. 43.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ Ibidem.

na normativa internacional. Da mesma forma, nem todos os seres humanos consideram necessário o luxo, satisfazendo-se com uma vida simples.¹³¹

A explicação filosófica para essa discrepância da realidade, segundo o autor, está na natureza deôntica da norma. Assim afirma:

“a linguagem dos direitos é sempre uma linguagem ‘normativa’ (nunca descritiva). O direito nunca afirma o que é. Sua lógica é de natureza deôntica, quer dizer, de “dever ser”. De fato, quando nos diz que ‘somos’ iguais perante a lei, o que em realidade está dizendo é que ‘devemos’ ser iguais perante a lei. A igualdade não é um fato já dado de antemão. É algo que se tem de construir, utilizando para isso todo o tipo de intervenções sociais e públicas. Portanto, quando utilizamos a linguagem dos direitos, não partimos do que ‘temos’, mas sim do que *devemos ter*”.¹³²

A norma insere, portanto, uma possibilidade, não uma realidade (um dever ser). Dito isso, o autor expõe a complexidade jurídica dos direitos humanos, pois, se enquanto normas jurídicas os direitos podem ser reclamados e efetivados por meio de decisões judiciais, então por que alguns direitos são mais protegidos do que outros?¹³³

Em se tratando de norma, como já estabelecido acima, não se pode olvidar que não traz em si uma afirmação fática da realidade e sim, um “dever ser” da realidade, “pois, se não fosse assim, não seriam normas, mas sim ‘descrições sociológicas’ ou propostas ideológicas dominantes no momento em que se formulam”.¹³⁴ Herrera Flores estabelece claramente o papel do direito dos direitos humanos quando afirma que “o direito, nacional ou internacional, não é mais que uma técnica procedimental que estabelece formas para ter acesso aos bens por parte da sociedade”.¹³⁵

¹³¹ O autor exemplifica: “não haverá povos em que os habitantes não desejaram o palácio de cristal prometido pelos direitos, senão uma pequena tenda no meio do deserto situada ao lado de uma fonte de água potável”. Herrera Flores, Joaquín. A (re)invenção dos direitos humanos. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 44.

¹³² Ibidem.

¹³³ Ibidem, p. 45. Herrera Flores exemplifica o fato dos direitos civis e políticos serem aplicados enquanto os direitos econômicos, sociais e culturais são considerados apenas princípios.

¹³⁴ Ibidem, p. 45.

¹³⁵ Ibidem, p. 23-24. Ainda salienta na introdução desta referenciada obra: “os sistemas de valores dominantes e os processos de divisão do fazer humano (que colocam indivíduos e grupos em situações de desigualdade em relação a tais acessos) impõem ‘condições’ às normas jurídicas, sacralizando ou deslegitimando as posições que uns e outros ocupam nos sistemas sociais. O direito não é, consequentemente, uma técnica neutra que funciona por si mesma. Tampouco é o único instrumento ou meio que pode ser utilizado para a legitimação ou transformação das relações sociais dominantes. O ‘direito’ dos direitos humanos é, portanto, um meio – uma técnica –, entre muitos outros, na hora de garantir o resultado das lutas e interesses sociais e, como tal, não pode se afastar

Sendo assim, as normas dependem de um conjunto de valores para serem efetivadas, pois são constituídas a partir desses valores¹³⁶. A efetivação das normas de direitos humanos se mostra diretamente co-dependente dos valores aos quais está sujeita. Vê-se, portanto, que “estamos diante de meios, de instrumentos que *prescrevem* comportamentos, impõem deveres e compromissos individuais ou coletivos, sempre interpretados a partir de um sistema axiológico e econômico dominante”.¹³⁷

Com isso, a concretização dos direitos humanos assegurados na Declaração Universal esbarra no arcabouço valorativo de uma sociedade de consumo, a qual não está preocupada com a divisão igualitária de bens, mas com a perpetuação de um sistema econômico.¹³⁸ Como afirma Herrera Flores, “é necessário destacar o grande esforço que se realiza cotidianamente para generalizar os direitos humanos a todos os que habitam o planeta”.¹³⁹

Em contrapartida, por estabelecer um norte conflituoso de universalidade, as lutas por direitos humanos envolvem tensões políticas, sociais, econômicas e jurídicas, as quais encontram diversos obstáculos no caminho à concretização. Segundo Herrera Flores, “são as lutas sociais que impulsionam a criação de novas teorias e, inclusive, as normas jurídicas internacionais que vão mudando de rumo”.¹⁴⁰

Em vista disso, a abstração e generalização dos direitos humanos enquanto objeto de estudo científico, não deve ser encarada de forma neutra, analisando-se a normativa de forma literal, desconsiderando a realidade conflituosa que permeia sua construção. Nas palavras do autor:

“é uma séria irresponsabilidade fazer análise neutra deles. Com isso, se confunde a falaz pretensão de ‘neutralidade’ com as exigências de seriedade científica. Os direitos humanos, se queremos nos aproximar deles a partir de sua intrínseca complexidade, devem ser entendidos, então,

das ideologias e das expectativas dos que controlam seu funcionamento tanto no âmbito nacional quanto no âmbito internacional”.

¹³⁶ Ibidem, p. 46. “Dos sistemas de ‘valores dominantes’ e dos processos de divisão do fazer humano é que surgem as pautas gerais para construir as normas e, assim mesmo, de onde surgem os critérios mais importantes para sua justificação, interpretação ou legitimação perante os cidadãos e cidadãos que estão obrigados a cumpri-las.”

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ Ibidem, p. 47. “O sistema de valores hegemônico em nossos dias é majoritariamente neoliberal e, por conseguinte, coloca por cima as liberdades funcionais ao mercado e por baixo as políticas públicas de igualdade social, econômica e cultural”.

¹³⁹ Ibidem, p. 49.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 50.

situados em um marco, em um contexto, em um sistema de valores a partir do qual será mais difícil ou mais fácil sua implementação prática. Somente tendo em conta tal realidade é que poderemos investigá-los cientificamente”¹⁴¹

Negligenciar essa complexidade que permeia os direitos humanos em prática impede, portanto, que se trate o assunto no mundo das ideias, como algo que se explica em essência pura¹⁴². Assenta-se aí a complexidade filosófica dos direitos humanos, pois, “a busca filosófica da essência nos induz a encontrar a ‘substância’ dos fenômenos em algum lugar sagrado ou transcendente. Lugar distante da nossa condição humana, do qual se julgarão (...) todos os nossos atos”.¹⁴³ Faz-se necessário, portanto, entender os direitos humanos a partir de seu cerne de criação, qual seja, o contexto social, econômico, político e cultural de que é fruto.

Ao exemplificar o conto mitológico de Anteu e Héracles, Herrera Flores utiliza-se dos elementos simbólicos deste para explicar o porquê da importância de se abordar os direitos humanos através de sua complexidade política¹⁴⁴. Para o autor, quando se nega o caráter político dos direitos humanos e se oculta seu contexto, se aceita o caráter hegemônico universal, impossibilitando sua transformação. Assim,

“os direitos humanos devem ser estudados e levados à prática politicamente; primeiro, a partir de um saber crítico que revele as escolhas e os conflitos de interesses que se encontram por trás de todo o debate cheio de ideologias e, segundo, inserindo-os nos contextos sociais, culturais e econômicos em que necessariamente nascem, se reproduzem e se transformam”.¹⁴⁵

A complexidade econômica dos direitos humanos, assim como a política, não pode ser desconsiderada de contexto. Dessa forma, não se pode deixar seduzir

¹⁴¹ Ibidem, p. 51.

¹⁴² Ibidem, p. 52. “Em definitivo, o essencialismo dos direitos humanos (os seres humanos já *têm* direitos) propicia a ignorância e a passividade, ao invés de promover o conhecimento e a ação”.

¹⁴³ Ibidem p. 52.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 55. “No *voo de Anteu*, é reproduzida simbolicamente a imagem de investigadores e atores sociais que ficam unicamente com a luz que procede de um único foco ideológico e desprezam o amplo mundo de ‘sombras’ que se projeta em nosso olhar. Essa tendência nos faz seguir seguros em nosso reino particular que consideramos o único, o universal, o imutável. Contudo, somente ao acordarmos desse sonho repleto de ficções – elevadas a dogmas –, ficaremos a mercê daqueles que conhecem bem o contexto no qual nos movemos”

¹⁴⁵ Ibidem, p. 56.

pela ideia de Estado “benfeitor”¹⁴⁶, cunhada através da teoria econômica keyesiana, pois as injustiças perpetraram o decorrer histórico mesmo após a aplicabilidade de uma nova visão econômica que, em prática, se mostrou impeditiva à redistribuição de renda. Na visão de Herrera Flores,

“da economia de mercado fomos passando, gradual, mas inexoravelmente, à sociedade de mercado. Isso significa, de um ponto de vista interno em relação à racionalidade do capital, a generalização, primeiro, de uma forma injusta e desigual de ordenar as atividades econômicas (os processos globais de divisão do fazer humano); segundo, de uma forma desumana de controle das próprias ações (a mão invisível do mercado); e terceiro, do predomínio de valores competitivos e absolutamente egoístas na hora de construir a estrutura social (os valores impulsionados pela ideologia liberal e neoliberal do mercado autorregulado)”¹⁴⁷

A partir daí, o autor afirma que a complexidade econômica dos direitos humanos se enraíza na racionalidade liberal e, ao identificar isso, estabelece a necessidade de uma análise dos direitos humanos que não mercantilize os indivíduos. Para tanto, faz-se mister insurgir-se veementemente contra esta racionalidade para que se possa conferir esperança à mudança.¹⁴⁸

Depois de discutir acerca da complexidade dos direitos humanos em suas vertentes mais intrigantes, Herrera Flores estabelece quatro condições para que se concretize uma teoria crítica dos direitos humanos. O primeiro ponto preponderante se pauta na visão realista do mundo, consciente das barreiras que se impõem perante a tentativa de efetivar os direitos humanos. Faz-se necessário a defesa da realidade atrelada ao objetivo de mudança.¹⁴⁹

Nas palavras do autor,

“apostamos, conseqüentemente, em uma atitude otimista e realista a partir da qual apontaremos a mudança e a transformação dos processos de divisão do fazer humano que facilitam o acesso aos bens a uns e coloca obstáculos intransponíveis a outros. Partimos, então, do reconhecimento de nossa capacidade humana de fazer e desfazer os mundos que nos são dados.”¹⁵⁰

Como segunda condição, o autor defende o reconhecimento da linguagem real da expressão dos movimentos sociais. Afirma que a criticidade dos direitos

¹⁴⁶ Ibidem, p. 56.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 58.

¹⁴⁸ Ibidem, p. 60.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 61.

¹⁵⁰ Ibidem.

humanos está diretamente ligada com o papel de conscientização e mobilização e, para isso, a “linguagem politicamente correta” (que não ofenda os já oprimidos) não se mostra suficiente.¹⁵¹ Delimita, portanto que,

“quando um grupo determinado de pessoas ou um movimento social alternativo que encaminha a ação deles em uma direção diferente à imposta pela ordem hegemônica alcançam essa posição de força que lhes permite falar em sua própria linguagem, estamos nos aproximando de algo muito importante para uma teoria crítica dos direitos humanos: o empoderamento cidadão.”¹⁵²

Num terceiro momento, o filósofo determina como preponderante o desenvolvimento de um pensamento crítico que advenha de coletividades sociais, para essas coletividades. Ou seja, a criticidade dos direitos humanos deve servir à coletividade ao mesmo tempo em que é criada pela própria coletividade, atuando como resistência à sociedade de mercado e como aliada da luta pela dignidade. Assim, a teoria crítica

“deve se sustentar, então, sobre dois pilares: o reforço das garantias formais reconhecidas juridicamente, mas, igualmente, o empoderamento dos grupos mais desfavorecidos ao lutar por novas formas, mais igualitárias e generalizadoras, de acesso aos bens protegidos pelo direito. (...) Na medida em que vamos nos transformando em críticos do formalismo, que somente vê o direito em si próprio (sem contato com os contextos nos quais vivemos), cada vez nos conformaremos menos com análises de pura lógica jurídica e atenderemos mais as exigências normativas externas que se apoiem em definições revisáveis do que se entende por bem comum”¹⁵³

Por último, a quarta condição se expressa no fato de que o pensamento crítico necessita de exterioridade e afirmação em relação ao sistema dominante. Isto é, o pensamento crítico deve ser externado, compartilhado coletivamente, com o intuito criativo e afirmativo da coletividade, já que

“um pensamento crítico é sempre criativo e afirmativo. E, ao afirmar e ao criar, distanciamos-nos daquilo que impede a maioria dos seres humanos de exercer suas capacidades genéricas de fazer e apresentar alternativas à ordem existente. Portanto, ser crítico exige afirmar os próprios valores como algo necessário a implementar lutas e garantias como todos os meios possíveis e, paralelamente, mostrar as contradições e as fraquezas dos argumentos e as práticas que a nós se opõem.”¹⁵⁴

¹⁵¹ Ibidem, p. 62.

¹⁵² Ibidem.

¹⁵³ Ibidem, p. 65.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 66.

Além de estabelecer as condições acima explanadas, Herrera Flores ainda apresenta cinco deveres básicos ao desenvolvimento do pensamento crítico, voltados à construção de uma nova cultura de direitos humanos dotada de um triplo caráter de abertura.

Como deveres, o filósofo tece a obrigatoriedade do reconhecimento¹⁵⁵, do respeito¹⁵⁶, da reciprocidade¹⁵⁷, da responsabilidade¹⁵⁸ e da redistribuição¹⁵⁹. Esses conceitos conferem à teoria crítica um claro norte de atuação e pensamento, apresentando de forma precisa seu objetivo primordial: a construção de uma nova *cultura de direitos humanos*.

Para tanto, Herrera Flores desenvolve um triplo caráter conceitual, o qual visa à abertura da ação social. Em primeiro, propõem uma abertura epistemológica, a qual prevê que,

“todas e todos, ao compartilhar as características básicas de todo ‘animal cultural’, isto é, a capacidade de reagir ‘culturalmente’ perante o entorno de relações em que se vive, terão a possibilidade de atuar, a partir de suas próprias produções culturais, em favor de processos de divisão social, sexual, étnica e territorial do fazer humano mais igualitários e justos”¹⁶⁰

Sugere ainda uma abertura intercultural, sob o pressuposto de que não existe um caminho exato para se lutar por dignidade. Assim, a afirmativa universal se baseia no fato de que diferentes culturas e povos lutam por um objetivo comum, a dignidade humana. Para tanto, a abertura intercultural se apresenta como um liame

¹⁵⁵ Ibidem, p. 67. “O reconhecimento de que todos e todas, sem exceção, devem ter a possibilidade de reagir culturalmente frente ao entorno de relações no qual vivemos”.

¹⁵⁶ Ibidem. “O respeito como forma de conceber o reconhecimento como condição necessária, mas não suficiente, na hora de pôr em prática as lutas pela dignidade. Por meio do respeito aprendemos a distinguir quem tem a posição de privilégio e quem tem a posição de subordinação no difícil mas iniludível encontro entre as diferentes percepções de mundo”.

¹⁵⁷ Ibidem. “A reciprocidade, como base para saber desenvolver o que tomamos dos outros para construir os nossos privilégios, seja dos outros seres humanos, seja da mesma natureza da qual dependemos para a reprodução primária da vida”.

¹⁵⁸ Ibidem. “A responsabilidade. Se tivermos de ser recíprocos perante o dano cometido aos outros (por exemplo, por meio das políticas e práticas coloniais), devemos deduzir e assumir com toda a valentia possível, primeiro, a nossa responsabilidade na subordinação dos outros e, segundo, a nossa responsabilidade de exigir responsabilidades aos que cometeram o saqueio e a destruição das condições de vida dos demais”.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 68. “E a redistribuição; ou seja, o estabelecimento de regras jurídicas, fórmulas institucionais e ações políticas e econômicas concretas que possibilitem a todos não somente satisfazer as necessidades vitais ‘primárias’ – elemento por demais básico e irrenunciável –, mas, além disso, a reprodução *secundária* da vida, quer dizer, a construção de uma ‘dignidade humana’ não submetida aos processos depredadores do sistema impostos pelas necessidades de benefício imediato que caracterizam o modo de relações baseado no capital”.

¹⁶⁰ Ibidem.

entre as diversas formas de luta por direitos, devendo possibilitar que todos consigam ser ouvidos e atendidos em suas propostas.¹⁶¹

Em último, apresenta como necessária uma abertura política, devido ao fato de que a concretização dos direitos humanos não será realizada por si só, muito menos das normas políticas que permeiam a realidade. Visto isso, determina que sejam criadas condições institucionais para a efetivação de direitos.¹⁶²

Delimitados os conceitos necessários à teoria crítica e realista, bem como debatidas as complexidades que permeiam os direitos humanos, passa-se a exposição de perspectivas de atuação que possibilitarão à construção de uma alternativa para concretização destes direitos. Assim, no próximo ponto deste trabalho, busca-se apresentar a alternativa proposta por Herrera Flores, sem olvidar a abordagem da racionalidade de resistência como conceito primordial para a realização dos direitos humanos.

4.2 UMA NOVA PERSPECTIVA: TEORIA CRÍTICA E RACIONALIDADE DE RESISTÊNCIA

Ao delimitar o novo contexto em que se encontra a contemporaneidade dos direitos humanos, marcado pela consolidação da sociedade de mercado, Herrera Flores deixa claro o desafio:

“ao final do século XX e depois da queda de um dos dois sistemas em confronto, o desafio consiste em nos defender da avalanche ideológica provocada por um neoliberalismo agressivo e destruidor das conquistas sociais arduamente alcançadas pelas lutas e movimentos sociais, partidos políticos de esquerda e sindicatos durante mais de um século e meio”¹⁶³

¹⁶¹ Ibidem. “Uma abertura intercultural: não há uma só via cultural para alcançar tais objetivos. Em nosso mundo coexistem muitas formas de luta pela dignidade. Se existe algum universal é este: todas e todos lutamos por uma vida mais digna de ser vivida. Só temos que estar atentos a elas e construir as pontes necessárias para que todos possam ‘fazer valer’ suas propostas.”

¹⁶² Ibidem. “Uma abertura política: tudo isso não virá por si só, nem derivará do cumprimento das regras procedimentais ideais ou transcendentais à praxe política do ser humano. É preciso, então, criar as condições institucionais que aprofundem e radicalizem o conceito de democracia, complementando os necessários procedimentos de garantia formal com sistemas de garantias sociais, econômicas e culturais nos quais a voz e o voto sejam efetivados por meio da maior quantidade possível de participação e decisão populares”.

¹⁶³ Herrera Flores, Joaquín. A (re)invenção dos direitos humanos. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 70.

O autor exorta a necessidade de combate ao sistema keynesiano que se iniciou em Bretton Woods e culminou na implantação da Organização Mundial do Comércio, legitimando os ideais neoliberais ao redor do globo. Aduz a importância dos movimentos de luta contra essa “nova ordem global”, calcada na construção da globalização vinda debaixo (“the globalization from Bellow”)¹⁶⁴. Para Herrera Flores, os direitos humanos “devem transformar-se na ‘forma’ sobre a qual se construirá um novo conceito de justiça e de equidade, que leve em consideração a realidade da exclusão de quase 80% da humanidade dos ‘benefícios’ dessa nova ordem global”.¹⁶⁵

Nessa vereda, o filósofo espanhol propõe três perspectivas que devem compor uma teoria alternativa de direitos humanos a qual servirá de escopo para as lutas por igualdade e dignidade. Em primeiro, apresenta a perspectiva integradora dos direitos humanos, “uma classe de direitos para todas e todos: os direitos humanos”¹⁶⁶. Isto é, não há que se falar em classes de direitos (individuais e sociais). A luta por dignidade engloba todos os direitos, unindo-os. Assim:

“o problema não reside, então, em decifrar teoricamente quais direitos são os mais importantes, mas em entender que, desde as suas origens, a luta pela dignidade possui um caráter global, não parcelado. A luta pela dignidade é o componente ‘universal’ que nós propomos. Se existe um elemento ético e político universal, ele se reduz, para nós, à luta pela dignidade, de que podem e devem se considerar beneficiários todos os grupos e todas as pessoas que habitam nosso mundo”¹⁶⁷

Além disso, faz-se necessário, segundo o autor, desenvolver uma perspectiva crítica, ou seja, compreender a ligação direta entre os diversos diplomas normativos internacionais de direitos humanos e as políticas de desenvolvimento. Herrera Flores atenta ao paradoxo fator condicionante estabelecido entre as políticas de desenvolvimento e a ideia de direitos humanos¹⁶⁸, visto que ambos dependem um do outro para sua efetivação. Afirma-se, portanto, que, “não existe desenvolvimento se não se respeitam os direitos humanos no mesmo processo de desenvolvimento”.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Ibidem, p. 71.

¹⁶⁵ Ibidem.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 74.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 75.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 77. “É evidente o fracasso das políticas de condicionamento ao desenvolvimento: “nós o ajudaremos no desenvolvimento, se você, primeiro, cumprir a nossa ideia dos direitos humanos.”

¹⁶⁹ Ibidem.

Torna-se imperioso, ainda, uma perspectiva contextualizada em práticas sociais emancipadoras, uma vez que os direitos humanos não podem ser compreendidos de fato se forem considerados distantes das lutas sociais. Pelo contrário, os direitos humanos compõem a luta por emancipação, travada pelos movimento sociais. Dessa forma, “contextualizar os direitos como práticas sociais concretas nos permite ir contra a homogeneização, a invisibilização, a centralização e a hierarquização das práticas institucionais”.¹⁷⁰

Depois de estabelecidas as perspectivas base, Herrera Flores desenvolve uma alternativa teórica aos direitos humanos¹⁷¹, composta por três momentos indispensáveis, quais sejam:

“1) a recuperação da ação política de seres humanos corporais com necessidades e expectativas concretas e insatisfeitas; 2) formulação de uma filosofia *impura* dos direitos, quer dizer, sempre contaminada de contexto; e 3) recuperação de uma metodologia relacional que procure os vínculos que unem os direitos humanos a outras esferas da realidade social, teórica e institucional”.¹⁷²

Como recuperação política, o autor discorre que não se podem reconhecer os direitos humanos somente na norma, no papel. É preciso, antes de tudo, atuação na construção da realidade social. Para tanto, inoportuno seria considerar os direitos como precedentes à ação social, sob pena de incorrer na separação entre *ideias* e *fatos*, elementos transcendentais e reais.

Essa afirmativa está diretamente ligada à complexidade científica dos direitos humanos, já abordada neste trabalho, pois, o “direito humano ideal” compõe instituto neutro frente à atuação política, o que, na prática se mostra infundado, já que a realidade é produto cultural.¹⁷³ Assim, “uma concepção de direitos humanos como *ideias prévias* à ação social conduz a uma concepção muito restrita do político, pois o reduz à mera colocação em prática de valores que conformam um ‘consenso ideal *a priori*’”.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ Ibidem, p. 78. “De acordo com a nossa concepção dos direitos, consideramos um compromisso humano resistir a essa pretendida ‘força compulsiva dos fatos’ e apresentar uma alternativa que rechace todo tipo de *naturalização de uma ideologia* em favor de uma concepção histórica e contextualizada da realidade dos direitos humanos.”

¹⁷² Ibidem.

¹⁷³ Ibidem, p. 79.

¹⁷⁴ Ibidem. Ainda, “ao considerar o político como algo alheio às lutas pela dignidade humana, deixou-se paralisado tudo o que depende da política na sua dimensão de relações de força, de alteridade, de adversário e de antagonismo”. p. 81.

Nesse diapasão, Herrera Flores aborda os direitos humanos como “mola propulsora” para a atuação política, ou seja, estes direitos devem proporcionar e potencializar a capacidade de luta por mudança, não o contrário. Para tanto, o autor desenvolve o conceito de “*ontologia da potência*”, que significa a ação política cidadã sempre em tensão com as tendências dirigidas a reificar, quer dizer, a coisificar as relações sociais”.¹⁷⁵

Visando uma real recuperação do político, o filósofo reafirma a premissa de que a atuação política deve estar atrelada à luta por dignidade, tendo os direitos humanos como ponto de partida. E, para a que se atinja o proposto, deve-se encarar a recuperação do político como atividade voltada ao compartilhamento mútuo dos indivíduos quando da criação de novas realidades; adotar um conceito amplo de atuação social, na contramão da fragmentação; e lutar pelo estabelecimento de um conceito amplo de direitos humanos.¹⁷⁶

Num segundo momento, Herrera Flores se volta à construção de uma filosofia impura dos direitos, identificada no espaço, no contexto e nas situações.¹⁷⁷ A impureza, segundo o filósofo, permite a descrição da realidade e sua complexidade, possibilitando que seu relato seja realizado de forma clara, exprimindo os diálogos sociais e estabelecendo vínculo entre os fenômenos. Nas palavras do autor,

“o conhecimento do impuro exige reconhecer os vínculos existentes entre os fenômenos que compõem o objeto da nossa investigação. Reclama, assim, tomar consciência da essencial pluralidade de todo objeto de conhecimento ou, em outras palavras, de sua disposição para reconhecer e integrar as diferenças”.¹⁷⁸

Com intuito de melhor explicar a *impureza* que compõem o marco filosófico necessário aos direitos humanos, o autor faz menção à própria impureza humana apontada no livro *Gênesis*. Dessa forma, explicita que a humanidade apresenta-se impura desde a mitologia de sua criação. No entanto, o filósofo aduz ao comportamento de culpa oriundo da descrição de impureza do *Gênesis*, já que a

¹⁷⁵ Ibidem.

¹⁷⁶ Ibidem, p.82-83.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 89. “Somente o impuro é cognoscível, porque situado num espaço, num contexto, num determinado conjunto de situações.”

¹⁷⁸ Ibidem.

mitologia enseja a condição humana como penalidade à desobediência, além de perpetuar o desejo irreprimível de “ser como deuses”¹⁷⁹.

Visto isso, propõe, na filosofia do impuro, a reivindicação da percepção do corpo sem, contudo, render-se à vergonha; o reconhecimento do outro sem imposições de qualquer valor; a relação com o tempo sem que este seja temido pelo mito do transcendente.¹⁸⁰ A partir desse debate, afirma que,

“a filosofia do impuro entenderá os direitos humanos a partir da realidade corporal, como resposta normativa a um conjunto de necessidades e expectativas que pretendemos satisfazer. Igualmente, trata-se de uma filosofia que está sempre e a todo momento submetida às vicissitudes do tempo visto como possibilidade de mudança e transformação do real. É a filosofia da alteridade, ou o que significa o mesmo, da diferença e da pluralidade”.¹⁸¹

Nessa ceara, Herrera Flores ainda propõe uma metodologia relacional, ou seja, para desenvolver uma nova abordagem dos direitos humanos, é preciso confluir movimento (ação), pluralidade (corporalidade) e o tempo (história)¹⁸², de forma a nunca tratar os direitos humanos como conceito isolado. A partir daí, considera que a aplicabilidade dos direitos não deve ser considerada fruto da ação de indivíduos ou de grupos isolados. Pelo contrário, a prática dos direitos humanos advém acima de tudo do “amplo processo de relações sociais, políticas, teóricas e produtivas”.¹⁸³ Visando mais uma vez a abordagem dos direitos humanos dotada de contexto, o filósofo, sintetiza a metodologia relacional afirmando que,

“nós pensamos que os fenômenos que acontecem em uma formação social determinada – entre eles, é claro, os direitos humanos – só podem ser entendidos no âmbito da soma dos processos sociais e econômicos que predominam num contexto espacial/temporal concreto. Todavia, também consideramos que podemos construir propostas *normativas* e realizar práticas sociais que possam se usadas para transformar tais sistemas hegemônicos e propor a busca de alternativas reais e concretas, se é que percebemos que tais sistemas conduzem a injustiças e explorações do ser humano. Daí a nossa reivindicação de uma metodologia relacional que leve

¹⁷⁹ Ibidem, p. 90. O autor exemplifica: “Adão e Eva apreendem seu corpo (mas o fazem com vergonha), o espaço onde estão (mas com o sentimento de perda irreparável do paraíso), a realidade do outro (a mulher é tomada como apêndice do homem) e assumem o tempo, considerado como castigo (a velhice, a inevitabilidade da morte)”.

¹⁸⁰ Ibidem. Nas palavras do autor: “uma filosofia do impuro reivindicará, pelo contrário, o pecado e a revelia como formas de perceber os nossos corpos (sem vergonha), nossos outros (sem imposições) e nosso tempo (sem escatologias transcendentis)”.

¹⁸¹ Ibidem.

¹⁸² Ibidem, p. 91.

¹⁸³ Ibidem, p. 92.

em conta a complexidade dos direitos humanos situados em seus contextos”.¹⁸⁴

Depois de delimitar os caminhos da teoria crítica através da recuperação da ação política, da filosofia impura dos direitos e da metodologia relacional, pretende-se tratar da visão complexa dos direitos humanos, a qual perpassa pelo conceito de racionalidade de resistência e culmina na prática intercultural dos direitos. Ao discutir estes conceitos, busca-se, através da análise da teoria crítica de Herrera Flores, delinear uma possibilidade de superação da dicotomia entre a teoria universalista e a teoria relativista.

Nesse diapasão, Herrera Flores parte da realidade de injustiças incontestes perpetradas pela globalização neoliberal, no que tange ao fenômeno migratório da população de países menos desenvolvidos (antigas colônias) à Europa.¹⁸⁵ Para melhor compreensão do tema, delimita três enfoques correlatos, quais sejam o incentivo à “guerra contra a imigração ilegal”; os estereótipos conferidos aos imigrantes intitulados “ilegais”, os quais, além de assumir uma parcela do mercado de trabalho, reivindicam melhores condições de vida; e a falta de visão “global” do tema, reduzindo-o ao problema das identidades culturais. Com isso, o autor afirma que:

“o fenômeno perde dimensão política e faz com que vejamos a imigração como um problema que surge da necessidade de mão de obra em determinadas épocas, e não como um fenômeno causado pelas injustiças geradas pela selvagem globalização neoliberal que vem aprofundando ainda mais o abismo entre os países ricos e os países pobres”.¹⁸⁶

Delimitado o exemplo base da discussão, Herrera Flores passa a discutir as implicações existentes nas teorias multiculturalistas de tradição conservadora e liberal.¹⁸⁷ O autor elucida que, ambos os multiculturalismos (conservador e liberal) trazem intrinsecamente consigo um viés universalista abstrato. Do mesmo modo, a normativa universal, como já explicitado, não esgota a complexidade da realidade social, corroborando com a perpetuação do discurso hegemônico.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 93.

¹⁸⁵ Herrera Flores, Joaquín. A (re)invenção dos direitos humanos. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. p. 153.

¹⁸⁶ Ibidem.

¹⁸⁷ Faz-se mister apontar que, semanticamente, os termos multiculturalismo de tradição, multiculturalismo liberal e multiculturalismo nativista ou localista, muito se assemelham em teoria com o termo relativismo cultural/ditadura da cultura, já abordado neste trabalho sob escopo da lição de Jack Donnelly.

A partir deste impasse, Herrera Flores aponta a dualidade de visões, racionalidades e práticas, implicadas nas teorias relativista e universalista. Aduz ao universalismo uma visão abstrata, normativa, distante da realidade social, calcada na noção ocidental de identidade e direito. Já ao relativismo, aponta uma visão localista, valorativa das particularidades e calcada na ideia de cultura e diferença.

A cada uma dessas visões, o autor apresenta uma racionalidade diferente. Assim, à visão abstrata, cabe a racionalidade jurídico/formal, culminando na prática universalista. Da mesma forma, à visão localista, cabe a racionalidade material/cultural, culminando na prática particularista (relativista)¹⁸⁸. Como definição explicativa, elucida Herrera Flores:

“Ambas as visões possuem razões de peso para serem defendidas. O direito, visto desde sua aparente neutralidade, pretende garantir a “todos” e, não apenas a uns frente a outros, um marco de convivência comum. A cultura, vista desde seu aparente encerramento local, pretende garantir a sobrevivência de alguns símbolos, de uma forma de conhecimento e de valoração que orientam a ação do grupo para os fins preferidos por seus membros. O problema surge quando cada uma dessas visões se considera superior e tende a considerar inferior ou a rechaçar o que a outra visão propõe”.¹⁸⁹

A teoria crítica, ao propor uma nova cultura de direitos humanos, que agregue a aplicabilidade universal das garantias juntamente com o respeito mútuo à diversidade, traz consigo a complexidade social na qual vivemos. A visão proposta pela teoria crítica é dotada de complexidade oriunda do contexto. Visto isso, Herrera Flores estabelece uma visão complexa dos direitos humanos, dotada de racionalidade de resistência, culminando na prática intercultural. Com isso, pretende superar a dicotomia entre o universalismo e o relativismo, reconhecendo que “ambas as afirmações são o produto de visões distorcidas e reducionistas da realidade. Ambas acabam ontologizando e dogmatizando seus pontos de vista ao não relacionar suas propostas com os contextos reais”.¹⁹⁰

É imprescindível reconhecer que as visões localista e abstrata estabelecem padrões de exclusão, uma vez que partem de uma noção de *centro*, a partir do qual formulam suas interpretações. Em vista disso, Herrera Flores propõe que a visão complexa se situe não no centro, mas na periferia, já que a inexistência de vários

¹⁸⁸ Herrera Flores, Joaquín. A (re)invenção dos direitos humanos. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009, p. 155.

¹⁸⁹ Ibidem, p. 155-156.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 156.

centros permite a existência de várias periferias.¹⁹¹ E, ao explicitar sobre a periferia, do que está à margem do pressuposto central, o autor afirma que, “na verdade tudo é periferia, se aceitarmos que não há nada puro e que tudo está relacionado”.¹⁹²

Ainda sobre a periferia, afirma Herrera Flores:

“ver o mundo desde a periferia, implica reconhecer que mantemos relações que no mantêm amarrados tanto interna quanto externamente a tudo e a todos. A solidão do centro pressupõe a dominação e a violência. A pluralidade das periferias nos conduz ao diálogo à convivência”.¹⁹³

Enquanto as visões abstrata e localista não absorvem o contexto, incorrendo, portanto, em reducionismos. A visão complexa faz do contexto seu próprio conteúdo, pois traz consigo diferentes fenômenos.¹⁹⁴ Enquanto as visões abstrata e localista nos impõem aceitar discursos especializados, delimitando o que é universal ou o que é particular, a visão complexa permeia-se de realidade, das múltiplas vozes voltadas à luta pela dignidade, construída através de decisões coletivas.

Ao estabelecer o conteúdo da visão complexa (realidade periférica embebida de contexto, elucidada por múltiplas vozes que dialogam, convivem e lutam por dignidade), Herrera Flores passa a desenvolver os conceitos de racionalidade que permeiam as visões abstrata e localista para, posteriormente analisar a racionalidade de resistência.

Para tanto, afirma que a racionalidade jurídico/formal atrelada à visão abstrata sistematiza, apenas, uma finalidade específica, incorrendo em determinismo. Não se pode olvidar que “o formalismo supõe um endurecimento da realidade que permita quantificar e ‘representar’ em um ‘molde prefixado’ a riqueza e a mobilidade sociais”.¹⁹⁵ Assim, elucida o autor que,

“essa visão abstrata induz a reduzir os direitos a seu componente jurídico como base de seu universalismo ‘a priori’. A prática social pelos direitos deverá, então, ser reduzida à luta jurídica. Por mais importante que seja

¹⁹¹ Ibidem.

¹⁹² Ibidem, p. 157. Elucida o autor: “uma visão dos fenômenos a partir da periferia nos indica que devemos deixar a percepção de ‘estar em um entorno’ como se fossemos algo alheio ao que nos rodeia e que deve ser dominado ou reduzido ao centro que inventamos. Não estamos no entorno. ‘Somos o entorno’”.

¹⁹³ Ibidem.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 158. Nesse sentido o autor fala em “contextos físicos e simbólicos na experiência do mundo”.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 159.

essa luta, dada a função de garantia que o direito pode e deve cumprir, reduzir a prática dos mesmos no âmbito da norma nos levaria a aceitar como princípio válido a contradição entre a racionalidade interna e a irracionalidade nas premissas, a qual é a base de todo o formalismo”.¹⁹⁶

Em contrapartida, a reivindicação do particular também não se torna eficaz à realidade de desigualdades em que estamos inseridos, pois também estabelece universalismos. A diferença é que estes universalismos se aplicam especificamente a cada cultura analisada, comportamento denominado pelo autor como “*universalismo de retas paralelas*”¹⁹⁷. Ao basear-se nas particularidades culturais, o que é traçado como universal àquela cultura acaba por excluir todas as outras, num movimento que obriga a cultura a fechar-se em si mesma, considerando apenas a sua forma de enxergar o mundo. Como contraponto, Herrera Flores afirma que,

“daquele universalismo de ponto de partida, chegamos ao universalismo de retas paralelas, de átomos que somente se encontram quando se chocam. Não concordar com a eliminação das diferenças que provoca o universalismo abstrato é uma reação natural; mas contrapor a este a existência de diferenças essenciais que podem ser rastreadas unicamente por uma arqueologia histórica provoca, no melhor e mais pacífico dos casos, novas distorções ao se sobrepor, sem inter-relacionar, formas culturais diferentes”.¹⁹⁸

Com a proposta de uma teoria crítica, uma visão complexa, Herrera Flores afirma que é preciso avançar, superar, inovar¹⁹⁹. Visto isso, desenvolver uma racionalidade de resistência tornou-se necessário ao combate à hegemonia dominante.

Para tanto, a racionalidade de resistência apresenta não uma negação à possibilidade de síntese universal dos direitos, nem renega o valor das lutas de reconhecimento travadas por diferentes grupos culturais. Apenas não considera o universalismo como ponto de partida, mas sim de “chegada ou de confluência –

¹⁹⁶ Ibidem, p. 161.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 162.

¹⁹⁸ Ibidem.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 163. Nesse sentido, o autor utiliza-se do pensamento de Lukács: “como defendeu Lukács, os efeitos mais importantes da implantação do capitalismo, conceitualmente, são os da fragmentação e da coisificação das relações sociais, que são entendidas de forma separada e isolada do contexto. Estamos diante da forma mais sutil de hegemonia. A mesma posição pós-moderna, com sua insistência na falta de discursos globalizadores, não é mais que outra forma, possivelmente indireta ou inconsistente, de aceitar essa fragmentação e essa coisificação das relações sociais”.

depois (não antes) de um processo de luta discursivo, de diálogo ou de confrontação em que se rompem os preconceitos e as linhas paralelas”.²⁰⁰

Ao mesmo tempo em que considera a visão abstrata como reprodutora de uma concepção homogênea da história, elucidando a importância da luta local como propulsora do renascimento de várias histórias, Herrera Flores atenta para o fato de que, “quando o local se universaliza, o particular se inverte e se converte em outra ideologia do universal”.²⁰¹ Em decorrência disso, estabelece que,

“a nossa racionalidade de resistência conduz, então, a um universalismo de contrastes, de entrecruzamentos, de mesclas. Um universalismo impuro que pretende a inter-relação mais que a superposição e que não aceita a visão microscópica de nós mesmos que é imposta pelo universalismo de partida ou de retas paralelas. Um universalismo que nos sirva de impulso para abandonar todo o tipo de posicionamento, cultural ou epistêmico, a favor de energias nômades, migratórias, móveis, que permita nos deslocarmos pelos diferentes pontos de vista sem pretensão de negar-lhes, nem de negar-nos, a possibilidade de luta pela dignidade humana”.²⁰²

Nessa vereda, Herrera Flores apresenta uma possibilidade de prática intercultural, que não incorre em formalismo nem no essencialismo da diferença, que não é nem universal nem multicultural, mas sim, um entrelaçar que culmine na prática de direitos contextualizados, dotados de espaço, vida, ação. Assim, a racionalidade de resistência possibilita uma prática híbrida, como afirma Edward W. Said²⁰³.

Em vista disso, pergunta-se o porquê da resistência, questionamento claramente respondido na obra de Herrera Flores quando delimita o posicionamento de “**resistência ativa** contra o rumo que está tomando esse tema nos debates contemporâneos”.²⁰⁴ Para exemplificar a resistência, o autor volta ao conflito populacional migratório e aponta as falhas nas políticas públicas europeias frente ao tema.

²⁰⁰ Ibidem.

²⁰¹ Ibidem, p. 164. Em complementariedade à ideia, afirma: “ao se converter em universal e necessário, o particular, que nada mais é que um produto da contingência e da interação cultural, se apresenta como uma verdade absoluta”

²⁰² Ibidem, p. 165.

²⁰³ Said, E. W., apud Herrera Flores, Joaquín. A (re)invenção dos direitos humanos. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009, p. 166. “necessitamos de uma prática híbrida e sistêmica que possa construir ‘descontinuidades renovadas e quase lúdicas, carregadas de impurezas intelectuais e seculares: gêneros mesclados, combinações inesperadas de tradição e novidade, experiências políticas apoiadas em comunidades de esforço e interpretação (no sentido mais amplo da palavra), mais que em classes e corporações de poder, posse e apropriação”.

²⁰⁴ Ibidem.

Em resumo, nas palavras do autor:

“os direitos humanos no mundo contemporâneo necessitam dessa visão complexa, dessa racionalidade de resistência e dessas práticas interculturais, nômades e híbridas para superar os obstáculos universalistas e particularistas que impedem sua análise comprometida há décadas. (...) Reivindicar a interculturalidade não se restringe, por outro lado, ao necessário reconhecimento do outro. É preciso também, transferir poder, ‘empoderar’ os excluídos dos processos de construção de hegemonia. Do mesmo modo, trabalhar na criação de mediações políticas, institucionais e jurídicas que garantam os acima referidos reconhecimento e transferência de poder”²⁰⁵

Por fim, a teoria crítica de Herrera Flores, apesar de vislumbrar a mesma finalidade estabelecida por Boaventura de Sousa Santos, qual seja, a confluência entre as teorias universalista e relativista, analisa os direitos humanos sob outra perspectiva, mais voltada à análise de complexidades que permeiam todos os espaços sociais (o político, o econômico, o jurídico, o filosófico). Diferentemente disso, Boaventura apresenta tensões diretamente ligadas à ciência política e às relações sociais com o Estado, partindo da conceptualização do fenômeno das globalizações para eleger os direitos humanos como guia de emancipação social.

Em contrapartida, Herrera Flores apresenta uma teoria de ação, oferecendo ferramentas racionais para o diálogo intercultural pautado em um objetivo comum, a luta por dignidade. Para tanto, apesar das duas teorias buscarem um fim emancipatório, contra o discurso hegemônico contemporâneo, a delimitação dos caminhos mostram-se diferentes.

Dessa forma, a teoria crítica dos direitos humanos compõe um escopo teórico mais confluyente ao propósito desse trabalho, já que a racionalidade de resistência apresenta além de um escopo teórico à atuação jurídica, um ideário de aproximação do jurídico com os contextos complexos de direitos humanos. Estabelece, assim, uma possibilidade de aproximação do Direito com a realidade social, configurando-se como mais uma poderosa ferramenta a ser utilizada para efetivação dos direitos humanos, tanto nacional quanto internacionalmente. Diante disso e, por meio da análise teórica das correntes de pensamento já abordadas, encontra-se na teoria crítica uma alternativa de confluência, de inclusão, no que tange aos direitos humanos.

²⁰⁵ Ibidem, p. 169-170.

5. CONCLUSÃO

A partir da análise teórica dos direitos humanos observa-se, num primeiro momento, a imposição do discurso protetivo oriundo do pensamento liberal burguês. Este é o mote principal do universalismo em seu início, a defesa de direitos civis e políticos.

No decorrer da abordagem histórica percebe-se que os conflitos sociais, principalmente ao longo do século XX, corroboraram para que os direitos humanos sejam, aos poucos, indagados em seu discurso hegemônico primário, possibilitando a defesa de direitos econômicos, sociais e culturais. No entanto, apesar de sua positivação em diplomas normativos internacionais, a proteção dos direitos civis e políticos, ainda se mostra deveras discrepante em relação aos direitos econômicos, sociais e culturais. Estes, diferentemente daqueles, são tratados, na imensa maioria das vezes, como princípios norteadores de políticas econômicas, não como direitos a serem efetivados imediatamente.²⁰⁶

Em contrapartida, quando da análise do relativismo cultural, a sensação de insuficiência prática é ainda mais evidente. Isso porque a teoria relativista se encaixa perfeitamente em discursos conservadores de violação de direitos sob o escopo da proteção da cultura local, tradicional, de um povo. Além disso, o impasse teórico identificado na defesa tanto do universalismo quanto do relativismo, considerando os dois marcos como puros e antagônicos, revela-se inoportuno. Pois, enquanto na teoria desenvolvem-se inúmeros argumentos em ambos os lados, as violações de direitos se reiteram na prática.

Para tanto, o recorte teórico escolhido como alternativa de superação dessa dicotomia, reconhece as implicações complexas que permeiam os direitos humanos. A partir daí, a racionalidade de resistência de Herrera Flores se apresenta ciente das dificuldades fáticas da realidade, além de estabelecer uma nova forma de direitos humanos. Nas palavras do autor, uma *nova cultura dos direitos humanos*.

Esta é a razão primordial para escolha desse marco teórico tão intrigante. Pois, enquanto os autores abordados apresentam possibilidades de “atualização”

²⁰⁶ Herrera Flores, Joaquín. A (re)invenção dos direitos humanos. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009, p. 45.

teórica, por assim dizer – a exemplo do pensamento de Nancy Fraser e K. A. Appiah –, Herrera Flores propõe uma nova forma de se pensar, aplicar e desenvolver os direitos humanos.

Visto isso, resta evidente que os meandros que permeiam os direitos humanos e sua (não)aplicação estão profundamente enraizados em um pensamento hegemônico neoliberal. E que, qualquer tentativa de amenizar seus efeitos, seja pela redistribuição e reconhecimento da igualdade substancial, seja pelo comportamento individual cosmopolita, não implicará em mudança concreta. Mas sim, em perpetuação, ainda que sutil, do discurso hegemônico.

Por conseguinte, a alternativa apresentada pelo multiculturalismo de Boaventura, aproxima-se da finalidade da teoria crítica de Herrera Flores, caminhando, no entanto, por um viés sociológico. Por isso, Boaventura descreve eximamente as tensões entre o Estado e as relações sociais, conceitua fenômenos de globalizações e suas implicações, e também discorre sobre a confluência entre universalismo e relativismo cultural. Desenvolve sua teoria, porém, com o objetivo de utilizar os direitos humanos como guia emancipatório, não como cultura de atuação.

Encontra-se aí a resposta do por que da escolha de Herrera Flores e não Boaventura como marco teórico fundamental. Pois, o objetivo do trabalho enseja não só a análise de uma possível superação, mas, principalmente, o estudo de uma teoria de ação, que permita a utilização dos conceitos desenvolvidos para além do mundo jurídico, sociológico ou filosófico, tomando o mundo real. Herrera Flores é, assim, bem sucedido em sua pretensão teórica, já que deixa a sensação de que uma nova cultura de direitos humanos é possível.

6. BIBLIOGRAFIA

ALVES, J. A. Lindgren. *Os direitos humanos como tema global*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

APPIAH, Kwame Anthony. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. WW Norton: NY, 2006.

BADKE, Patrícia Pires. Em defesa de uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná*. Programa de Pós-Graduação em Direito, ano 2011, n. 53, ISSN 01043315.

BENJAMIN, Walter Obras escolhidas. Vol. 1. *Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. 6ª reimpressão.

CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS. Disponível em: <<http://www.onu.org.br/conheca-a-onu/>>. Acesso em: outubro 2013.

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 2008. 6ed.

DONNELLY, Jack. *Universal human rights in theory and practice*. Cornell University Press. 3rd Ed. E-book.

FACHIN, Melina Girardi. *Fundamentos dos direitos humanos – teoria e práxis na cultura da tolerância*. Rio de Janeiro: Renovar, 2009.

FRASER, Nancy. “Redistribuição, reconhecimento e participação: por uma concepção integrada da justiça”. p. 167-189. In: Sarmento, Daniel; Ikawa, Daniela; Piovesan, Flávia. (coords.) *Igualdade, diferença e direitos humanos*, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

HERRERA FLORES, Joaquín. *A (re)invenção dos direitos humanos*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

HESPAÑA, António M., *Panorama histórico da cultura jurídica europeia*. Europa-América, 1997.

_____. Poder e instituições na Europa do antigo regime: coletânea de textos. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1984.

LAFER, Celso. A reconstrução histórica dos direitos humanos. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.

PACTO INTERNACIONAL DE DIREITOS ECONÔMICOS, SOCIAIS E CULTURAIS. Disponível em: <http://www.oas.org/dil/port/1966%20Pacto%20Internacional%20sobre%20os%20Direitos%20Econ%C3%B3micos,%20Sociais%20e%20Culturais.pdf>. Acesso em: outubro 2013.

PACTO INTERNACIONAL DOS DIREITOS CIVIS E POLÍTICOS. Disponível em: <http://www.oas.org/dil/port/1966%20Pacto%20Internacional%20sobre%20Direitos%20Civis%20e%20Pol%C3%ADticos.pdf>. Acesso em: outubro 2013.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. São Paulo: Saraiva, 2006.

PNUD/ RELATÓRIO DE DESENVOLVIMENTO HUMANO – ONU 2013. Disponível em: <http://www.un.cv/files/HDR2013%20Report%20Portuguese.pdf>. Acesso em: outubro 2013.

RIOS, Roger Raupp. "Direito da antidiscriminação, sexo, sexualidade e gênero: a compreensão da proibição constitucional de discriminação por motivo de sexo". p. 695-717. In: Sarmento, Daniel; Ikawa, Daniela; Piovesan, Flávia. (coords.) *Igualdade, diferença e direitos humanos*, Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento*. Entrevista ao Currículo sem Fronteiras, vínculo Sem Fronteiras, v.3, n.2, pp.5-23, Jul/Dez 2003. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/curriculosemfronteiras.pdf>. Acesso em: outubro 2013.

_____. "Estado, sociedade, políticas sociais: o caso da política de saúde", 1987. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 23, 13-74. Disponível em:

<http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Estado_Sociedade_Politicas_Sociais_RCCS23.PDF>. Acesso em: outubro 2013.

_____. *Pela mão de Alice. O social e o Político na Pós-Modernidade*. Porto: Edições Afrontamento, 1994.

_____. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Uma concepção multicultural de direitos humanos*. Lua Nova [online]. 1997, n.39, pp. 105-124. ISSN 0102-6445. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n39/a07n39.pdf>>. Acesso em: outubro 2013.

SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2012.

TRINDADE, José D. L. *História social dos direitos humanos*. São Paulo: Peirópolis, 2002.